



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Einheit – Differenz – Werden

Subjektverständnis bei Habermas, Deleuze/Guattari
und Laclau/Mouffe“

verfasst von / submitted by

Valerie Scheibenpflug

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Mag. phil.

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UniStG
UF Deutsch UniStG
UF Psychologie und Philosophie UniStG

Betreut von / Supervisor: Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen/Hilfsmittel nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich und inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Wien, am

(Unterschrift)

Inhalt

1. Knotenpunkt – Einleitung	1
2. Abgrenzungen	6
3. Problemaufriss I: Debatten über die Kategorie des Subjekts	8
4. Problemaufriss II: Sprache und Subjekt	11
4.1. Einheit, Identität und Subjekt	12
4.2. Moderne Subjekte	12
5. Habermas – Diskursfähige Subjekte	15
5.1. Vernünftige Identität	16
5.1.1. Krise und Entwicklung des „Ich“	16
5.1.2. Ich-Bildung	18
5.1.3. Vom Mythos zum Logos	21
5.1.4. Entzweite Einheiten	23
5.2. Entzauberte Kommunikation	25
5.2.1. Überwindung der Egozentrik	26
5.2.2. Abgrenzung zu anderen Konsenstheorien	27
5.3. Ideale Bedingungen	28
5.3.1. Gemeinsame Situationsdefinition	29
5.3.2. Metapher des Spiels	30
6. Knotenpunkt	31
7. Rezeption Habermas' Konsenstheorie	32
7.1. Die Uneinigkeit im Konsens	33
7.1.1. Dissens und der Prozess der Rationalisierung	33
7.1.2. Konsens und Gewalt	35
7.1.3. Die Anteilslosen	37
7.2. Inhalt einer Leere?	38
7.3. Konsens vs. Widerstreit	39
7.3.1. Einheit oder Vielheit?	40
7.3.2. Heimliche Komplizen	43
8. Deleuze/Guattari und die Gewohnheit <i>Ich</i> zu sagen	44
8.1. Schichten und Fluchtlinien	44
8.1.1. Bäume	45
8.1.2. Nebenwurzeln	46
8.1.3. Rhizom	47
8.2. Immanenz. Ein Leben	51
8.2.1. <i>Ein</i> Ereignis	52
8.2.2. Reine Differenz	54
8.3. Begriff und Ebene	55
8.3.1. immanens	56
8.3.2. Spinozistische Gedanken	56
8.4. Transzendentaler Empirismus	58

8.4.1. Superjekt	60
8.4.2. Gibt es eine Einheit im Transzendentalen?.....	61
8.4.3. Entgrenzung und Vereinheitlichung	63
8.5. Der Andere in einem ich-losen Feld.....	64
8.5.1. Ich als eine Bestimmung in der Zeit	67
8.5.2. Fluchtlinien und Geschwindigkeit	69
8.5.3. Identität und Mikropolitik.....	69
8.6. Positivität statt Mangel	70
9. Knotenpunkt.....	72
10. Hegemonie oder Mikropolitik?	73
11. Subjektverständnis bei Laclau/Mouffe	75
11.1. Repräsentation – Macht – Leere.....	76
11.1.1. Der leere Ort der Macht	76
11.1.2. Politische Subjekte im klassischen Marxismus	78
11.1.3. Saussure, Derrida	79
11.1.4. Verschiebung und Fixierung.....	80
11.1.5. Überdeterminierung	81
11.2. Zwei Problematiken in der Debatte um das „Subjekt“	82
11.2.1. Einheit.....	82
11.2.2. Verstreuung.....	83
11.3. Leere Signifikanten	85
11.3.1. Hegemonie	86
11.3.2. Logik der Äquivalenz und Logik der Differenz	87
11.4. Freiheit und Entscheidung - Das Moment des Subjekts.....	89
11.5. Metapher des Spiels.....	92
12. Knotenpunkt.....	93
13. Mythos der Ungeschiedenheit.....	94
14. Knolle – Konsens – Hegemonie.....	98
14.1. Multitude	102
14.1.1. Die Ablehnung von Repräsentation – Ein romantischer Gedanke	103
14.1.2. Kritik.....	104
15. Ontologie des Werdens – Ein Ausblick	109
15.1. Ereignis und Artikulation	109
15.2. Knoten und Immanenz	110
16. Knotenpunkt – Schluss.....	112
Literaturverzeichnis	113

Danksagung

Dank gilt meinem Betreuer Klaus Puhl, meiner Mitbetreuerin Cornelia Bruell (inoffiziell), wunderbaren FreundInnen und StudienkollegInnen aus Wien, Nottingham und Heidelberg sowie meiner Familie für wertvolle Anregungen, Diskussionen und Unterstützung.

Ich war immer schon mehrere.

Insbesondere möchte ich meinem Vater danken, der mit mir philosophiert, seitdem ich denken kann.

1. Knotenpunkt – Einleitung

Im besonderen Maße verweist der Begriff „Subjekt“ auf eine paradoxe Doppeldeutigkeit. Das Subjekt *lat. sub-iacere: darunterwerfen, unterlegen, zugrunde legen* (Duden 2007, 827; Stichwort Subjekt) kann einerseits als das Agens gelten, als *Unterwerfendes*, das den Objekten in der Außenwelt aktiv handelnd gegenübersteht; andererseits gilt das Subjekt als das *Unterworfene*, also das, was einer ihm übergeordneten Struktur zugrunde liegt oder dieser erliegt. Die Etymologie des Begriffes „Subjekt“ legt nahe, dass die Rede von einem wie auch immer konzipierten Subjekt ohne den Einbezug eines wie auch immer konzipierten „Außen“ sinnlos ist. Die Beschaffenheit des Subjekts unabhängig seines *Geworfenseins* in die Welt zu befragen, würde eine Vorstellung des Subjekts als Einheit im Nichts bedeuten, wobei dann der Begriff „Subjekt“ obsolet würde. Der Begriff des „Subjekts“ wirft also die Frage nach einem Verhältnis zu einem Außen auf.

Keine Wissenschaft mit dem Anspruch, objektive oder zumindest gültige Aussagen zu treffen, kann sich der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt entziehen. Sie stellt sich im Kontext von Art und Methode des Erkenntnisgewinns. In jeder wissenschaftlichen Theorie wird die klassische Teilung Subjekt - Objekt und ihr Verhältnis, d.h. das Verhältnis zwischen Erkennenden und Erkannten explizit problematisiert oder implizit vorausgesetzt. Auch in Bereichen, in denen normative Fragen diskutiert und formuliert werden wie Politik, Ethik, Recht, Pädagogik oder Wirtschaft stellen sich Fragen nach diesem Verhältnis.

Was ist ein „Verhältnis“? Das Sprechen über ein Verhältnis setzt die Existenz von Einheiten voraus, die in irgendeiner Form voneinander geschieden sind. Würde es keine Einheiten und keine Verschiedenheit dieser geben, wäre kein Verhältnis möglich. Bezogen auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis würde das bedeuten, dass kein Austausch, keine Form von Beziehung stattfinden könnte. Die Frage nach dem Verhältnis wäre tautologisch, wenn es keine Grenze gäbe, die Subjekt von Objekt trennt. Ein Austausch kann demnach nur zwischen zwei zumindest zum Teil differenziellen Einheiten stattfinden, die irgendwie voneinander abgegrenzt sind. Eine Vorstellung von der Einheit „Subjekt“ muss also auch eine Vorstellung von Differenz beinhalten. Da dem Begriff

„Subjekt“ nur in Bezug auf etwas von ihm Geschiedenen Bedeutung zukommt, muss es – in formaler oder substanzieller Art – irgendeine Form von Grenzziehung geben, die das Subjekt von etwas ihm Unterschiedenen trennt. Wären die Verfahren der Grenzziehung festgelegt, wären Debatten über das Subjekt-Objekt-Verhältnis obsolet. Das „Subjekt“ ist eine umstrittene Kategorie, denn jede theoretische Konzeption setzt ein anderes Verhältnis, was nichts anderes bedeutet, als dass an einer Stelle Grenzen gezogen werden, während sie an einer anderen Stelle aufbrechen. In manchen Theorien – so scheint es – lösen sich Grenzziehungen vollständig auf. Die These vom „Tod des Subjekts“ wird im 20. Jahrhundert populär, Michel Foucault spricht vom Verschwinden des Menschen „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault).

In jedem Fall impliziert die Verwendung des Begriffes „Subjekt“ oder auch „Ich“, die irgendeine Form von Abgrenzung von einem Anderen, einem Außen. Die Beschaffenheit und Verfahren zur Bildung von *Einheiten* sind nicht festgelegt und sie betreffen die Theoretische Philosophie im gleichen Maße wie die Praktische Philosophie. Die analytischen Probleme der Gegenüberstellung der Einheiten von Subjekt und Objekt wurden eingehend in der Bewusstseinsphilosophie untersucht. Man widmete sich ausführlich der Frage, wie die Einheit des Subjekts die Einheit des Objekts erkennen könne. Wenn Subjekt und Objekt getrennt sind, was stellt ihre Vermittlung her? Im 20. Jahrhundert fand die Frage von der Gegenüberstellung von Subjekt und Nicht-Subjekt (Objekt) eine eingehende Problematisierung. Die Erfahrung repressiver und brutaler Schreckensregime verdeutlichte die Folgen einer dichotomischen Setzung des „wir“ in Differenz zum „die anderen.“

In allen drei Theorien, die in dieser Arbeit vorgestellt werden, kommt es zu einem Bruch mit der Vorstellung von starren und fixierten Einheiten von „Subjekt“ und „Objekt“, dem Dualismus von Unterwerfendem und Unterworfenem.

Am Beginn dieser Arbeit über das Subjektverständnis bei Jürgen Habermas, Gilles Deleuze/ Félix Guattari und Ernesto Laclau/Chantal Mouffe steht das Kapitel „Abgrenzungen.“ In diesem werden Begriffe wie „Individuum“, „Person“ oder „Identität“ mit dem Subjektbegriff in Zusammenhang gebracht, als auch von diesem geschieden. Es

folgt das Kapitel „Problemaufriss“, in dem – sehr umrisshaft – philosophiegeschichtlich wichtige Debatten über die Kategorie des Subjekts angeführt werden, die die vorgestellten TheoretikerInnen in der einen oder anderen Form aufgreifen. Der Abschnitt „Moderne Subjekte“ soll Eindrücke über Diskurse der Entgrenzung des modernen Selbst- und Weltverständnisses anhand literarischer Diskurse um die Jahrhundertwende geben. Zwischen den Kapiteln zu Habermas, Deleuze/Guattari und Laclau/Mouffe werden jeweils wichtige Konzepte und Begriffe der jeweiligen Theorie gebündelt. In Anlehnung an Laclau/Mouffe möchte ich diese Bündelungen Knotenpunkte nennen.

Eine Annäherung an Habermas' Vorstellung von Subjekt und Identität wird vorrangig durch die Darlegung und Besprechung seiner Rede „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ gegeben sowie seiner Konzeption der idealen Sprechsituation. In seiner Rede fragt Habermas nach der Herausbildung von Identität des Ichs als auch nach Möglichkeiten der Herausbildung von Identität einer Gesellschaft.

Habermas' These ist, dass dem Menschen durch den Wegfall mythischer Weltbilder als geschlossene Einheiten auch der eigene Selbstbezug nicht mehr einheitlich gegeben ist. Im Zuge gesellschaftlicher Ausdifferenzierung löst sich das Ich mehr und mehr aus der mythischen Ungeschiedenheit und zersplittert, unfähig, sich als Einheit, als Ganzes zu erfahren, da sich seine Umwelt mehr und mehr zu entgrenzen scheint. Die verlorene Einheit als eine Erfahrung des Mangels soll kompensiert werden. Moderne Subjekte sind nicht mehr auf einheitsstiftende Mythen angewiesen, sie beteiligen sich aktiv an Bildungs- und Willensbildungsprozessen und entwerfen ihre Identität selbsttätig. Dem komplexen Prozess der Identitätsstiftung liegen nun gemeinsame *Entscheidungen* zugrunde, die idealerweise durch die Form eines Konsenses zustandegekommen sind. In Habermas' Theorie stellen der Dissens und die Konfrontation mit Differenzen immer ein Hindernis auf dem Weg zu einem rationalen Konsens dar. Gleichzeitig ist der Konsens angewiesen auf eine *Auseinandersetzung* mit Differenzen, weshalb der Konflikt Hindernis als auch Bedingung der Möglichkeit von Rationalität darstellt. In dieser Arbeit soll argumentiert werden, warum Habermas der Unhintergebarkeit und Notwendigkeit von Konflikt in seiner Theorie zu wenig Bedeutung beimisst. Der Dissens erschöpft sich in der Darstellung Habermas' in der Form eines Hindernisses auf dem Weg zur Fixierung eines Konsenses. Nach dem Kapitel zu Habermas folgt ein Abriss über Einwände, die

gegen Habermas' Konsensmodell von TheoretikerInnen hervorgebracht wurden, die man aufgrund ihrer Ablehnung oder kritischen Betrachtung von Bedeutungsfixierungen der „Postmoderne“ oder dem „Poststrukturalismus“ zuordnet. Es soll deutlich werden, warum ein Fokus auf Einheit, aber auch ein rein differenzlogischer Zugang die Gefahr der Bildung von Mikro- bzw. Makrototalitäten mit sich bringt.

Gilles Deleuze und Félix Guattari beschreiben in ihrer Philosophie Werdensprozesse, die jede Form von Einheitsdenken und Fixierung von Entscheidungen immer wieder unterlaufen. Es werden Werke herangezogen, die Gilles Deleuze zusammen mit Félix Guattari schreibt als auch Bücher von Deleuze, vor allem „Differenz und Wiederholung.“ In Deleuze/Guattaris Büchern weicht eine dualistische Logik (Subjekt/Objekt, Einheit/Vielfalt etc.) einem Gewimmel der Mannigfaltigkeit. Der erste Satz aus „Tausend Plateaus“ kündigt dieses an: „Wir haben den Anti-Ödipus zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganz Menge.“ (Deleuze/Guattari 1992, 12) Die Sprache in ihren Büchern ist *rhizomatisch*. Es entstehen immer wieder Wurzeln, Segmentierungen und Stratifizierungen, die sich bereits während ihrer Entstehung in Auflösung befinden. Es entstehen ständig Dualismen, die im nächsten Moment wieder aufgehoben werden. Die *Dynamik* der nicht ruhenden Werdensprozesse steht im Vordergrund, die eine fixierte Zuordnung von Subjekt/Objekt verunmöglichen. Während sich Habermas Gedanken über ein rationales Zustandekommen von Identität macht, interessiert Deleuze/Guattari, wie man es schafft, Prozesse der Vereinheitlichung (die Rationalität eher verhindern, als dass sie diese herbeiführen) aufzubrechen. Auf der Immanenzebene sind die Prozesse der Vereinheitlichung und die Werdensprozesse nicht durch Negativität voneinander getrennt. Differenzen muss man sich eher als positive *Auffaltung* der Immanenz vorstellen. Mangel und Negativität ergeben sich nur durch eine Betrachtung der Mannigfaltigkeit gemäß einer Identitätslogik. Erst das bürgerliche Streben nach Einheit in der Psychoanalyse oder im hegelianischen Denken verursacht die Rede von Entzweiung oder Mangel. Das geschehe, wenn man die Immanenzebene in einen Begriff einschließe und die All-Einheit mit Einheit verwechselt. Das „Ich“ entsteht nur durch sukzessive Begrenzungen eines Empfindungsstroms durch den inneren Sinn, als ein Da-zwischen, zwischen dem „es gibt“, dem nächsten „es gibt“ und dem nächsten „es gibt“ etc. Deleuze/Guattari entwickeln eine transversale Figur des Denkens, die sie

Rhizom nennen. Innerhalb eines rhizomatischen Gefüges stellt das Subjekt einen Intensitätszone oder einen Fluchtpunkt in einem mannigfaltigen Werdensprozess dar. Es ist Bestandteil des Rhizoms, in der „jeder beliebige Punkt [...] mit jedem anderen verbunden werden kann.“ (Deleuze/Guattari 1977, 10) Das „Ich“ befindet sich immer schon in einem Gefüge, ist umhüllt vom *Anderen* und von diesem nicht zu trennen. Im letzten Teil des Kapitels über Deleuze/Guattari soll Subjektverständnis und Mikropolitik besprochen werden. In der Mikropolitik von Deleuze/Guattari weicht die Logik der Identität einer Logik der Differenz. Deterritorialisierungsprozesse schaffen transversale Konnexionen und damit neue Subjektivierungsweisen, deren Formen noch unbestimmt sind und neue Möglichkeiten eröffnen.

In der Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe werden Vereinheitlichungsprozesse auf eine kontingente Grundlage gestellt. Laclau/Mouffe beziehen auf das „Subjekt“ zunächst im Sinne von „Subjektpositionen“ innerhalb einer diskursiven Struktur (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 153). Diese werden durch diskursive Praktiken hervorgebracht. Der Begriff der Einheit wird nicht verworfen, aber jede Form von Einheit gewinnt einen Charakter der Brüchigkeit und Kontingenz. Die Subjektpositionen sind Bestandteil eines offenen Diskurses, der sich als nicht-schließbare Struktur darstellt. Wie alle anderen diskursiven Elemente sind Subjektpositionen daher von „Vieldeutigkeit, Unvollständigkeit und Polysemie“ durchzogen. (Laclau/Mouffe 2015, 161) Bei Laclau/Mouffe schließen sich bestimmte Subjektpositionen im Zuge einer unvollständigen Abgrenzung zu einem diskursiven, konstitutiven Außen zusammen. Durch die unvollständige Abgrenzung ist das Subjekt in Laclaus Konzeption – angeregt durch Jacques Lacans psychoanalytische Konzeption – immer von einem Mangel gezeichnet. Identität ist niemals vollkommen fixiert. Laclau/Mouffe verorten im Einheitsdenken die Grundlage für theoretische Paradoxien, die entstehen, wenn man Subjekt und Nicht-Subjekt als voneinander abgeschottete Einheiten versteht. Ihr Denken bewegt sich auf der Grenze zwischen Einheit und Differenz (wobei eine Grenze immer gleichzeitig trennt und verbindet). In Ernesto Laclaus Weiterentwicklung der Hegemonietheorie begreift er das Subjekt als das Moment der Entscheidung. In seiner Diskurstheorie ist die vollständige Konstitution der Struktur nicht möglich. Sie ist voller

Lücken und das Subjekt als das Moment der Entscheidung, stellt die Füllung dieser Lücken dar. Die Freiheit des Subjekts ergibt sich durch die Dislokation der Struktur.

In der vorliegenden Arbeit werde ich argumentieren, dass die Theorien von Deleuze/Guattari, Laclau/Mouffe als auch Habermas' Konsenstheorie, Ansätze für ein dynamisches Subjektverständnis beinhalten. Jedoch stellt Habermas die Wahrung von Einheit in den Mittelpunkt seiner Theorie, während differenztheoretische Ansätze, Heterogenität und das Fließen von Differenz in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Laclau/Mouffe hingegen legen ihrer Theorie eine Denklogik zugrunde, in der Einheit und Differenz in Form einer Dynamik zusammengedacht werden. Am Ende der Arbeit stehen Überlegungen zur möglichen Verbindung einer deleuzianisch inspirierten *Ontologie des Werdens* mit Laclau/Mouffes Theorie der hegemonialen Artikulationen und Laclaus Subjektverständnis.

2. Abgrenzungen

Bevor ich konkretisiere, um welche Problemstellungen es in Verbindung mit den drei vorgestellten Positionen gehen soll, möchte ich die Frage nach der Verortung des behandelten Subjektbegriffes in der vorliegenden Arbeit klären. Von welchem „Subjekt“ ist eigentlich die Rede? Die Literatur scheint voll von unterschiedlichen Subjekten zu sein. So sprechen wir beispielsweise über ein Subjekt der Psychologie, von einem Subjekt in der Erkenntnistheorie, einem politischen Subjekt, einem soziologischen Subjekt, oder sogar von einem Subjekt als „Einzelwesen“ etc. Eine Festlegung wird in der Analyse zunächst nicht vorgenommen, da es soll vielmehr um die Betrachtung der Setzung bzw. des Aufbruchs von Grenzen in Bezug auf die Kategorie des Subjekts in den Werken der drei AutorInnen gehen. Die Kategorie „Subjekt“ wird in den drei Theorien sehr vielschichtig verwendet und verhandelt, beschränkt sich oftmals nicht auf einen bestimmten Kontext und kann auch im Zuge einer Analyse nicht auf einen bestimmten Verwendungskontext festgenagelt werden. Diese Feststellung gilt auch für Abgrenzungen des Begriffs „Subjekt“ von ihm nahestehenden Begriffen wie „Individuum“, „Person“, „Selbst“, „Mensch“, „Ich“ und „Identität.“ Judith Butler weist darauf hin, dass das Subjekt nicht mit der „Person“ oder dem „Individuum“ gleichzusetzen ist, sondern

„vielmehr als sprachliche Kategorie aufzufassen ist, als Platzhalter, als in Formierung begriffene Struktur. Individuen besetzen die Stelle, den Ort des Subjekts (als welcher ‚Ort‘ das Subjekt zugleich entsteht), und verständlich werden sie nur soweit sie [...] in der Sprache eingeführt werden. Das Subjekt ist die sprachliche Gelegenheit des Individuums, Verständlichkeit zu gewinnen und zu reproduzieren, also die sprachliche Bedingung seiner Existenz und Handlungsfähigkeit.“ (Butler 2001, 15)

In einer sozial-kommunikativen Situation sprechen wir laut Innokentij Kreknin von „Personen“, die in Interaktion miteinander treten (vgl. Kreknin 2014, 34). Diese Definition kann ein erster Anhaltspunkt begrifflicher Abgrenzung sein. Die Begriffe „Person“ und „Individuum“ werden in der vorliegenden Arbeit wenig Verwendung finden, hingegen wird der Begriff der Identität, der Begriff der Einheit als auch der Begriff „Ich“ von besonderer Bedeutung sein. Denn unser *Selbstverständnis*, die Tatsache, dass wir „Ich“ sagen, ist grundlegend für den Prozess der *Vereinheitlichung*, auf den die Kategorie „Subjekt“ angewiesen ist. Die Grenzen zwischen den Begriffen erweisen sich als brüchig und können kaum durchgehalten werden. Vor allem bei Habermas findet sich keine explizite Theorie der Subjektkonstitution, ihn interessieren Entscheidungsprozesse in sozial-kommunikativen Zusammenhängen, in denen (der Definition oben folgend) "Personen" zusammentreten. Auf seine Theorie treffen die genannten Unterscheidungen zwischen „Subjekt“, „Person“ und „Individuum“ nicht zu.

Ohne Zweifel unterscheiden sich die Konzepte von „Ich“, „Subjekt“, „Person“, „Individuum“ von Theorie zu Theorie und die unterschiedlichen Bestimmungskomplexe sind Teil der jeweiligen Subjektverständnisse, denen ich mich in dieser Arbeit annähern möchte.

3. Problemaufriss I: Debatten über die Kategorie des Subjekts

„Ein Gespenst geht um in der westlichen Wissenschaft, das Gespenst des cartesianischen Subjekts.“ (Žižek 2001, 7)

In der Bewusstseinsphilosophie ist die Subjekt-Objekt-Spaltung trotz zahlreicher Überwindungsversuche ein Leitgedanke. Wie kann das Subjekt ein Objekt erkennen? Wenn Subjekt und Objekt getrennt sind, was stellt ihre Vermittlung her? Die analytischen Probleme der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt geht einher mit zahlreichen Überwindungsversuchen. Es folgt ein kurzer Abriss prominenter Debatten über die Kategorie des Subjekts, die im Rahmen der theoretischen Philosophie (und in weiterer Folge auch verstärkt in der praktischen Philosophie) ausgetragen wurden.

Eine prominente Lesart begreift die Seele in René Descartes' Philosophie als Substanz. Wenn den Bewusstseinsinhalten keine Seelensubstanz zugrunde läge (so das Argument), wäre es uns nicht einmal möglich, an der Außenwelt zu zweifeln. Das „Ich zweifle“ im Rationalismus Descartes' setzt die Substanz des Geistes voraus und zwischen diesem und den zu erfassenden (materiellen) Objekten tut sich ein Graben auf. Theodor W. Adorno kritisiert, das Subjekt nähme sich im „reinen Rationalismus“ selbst zum fixierten Ausgangspunkt und „verschlingt Objekt, indem es vergißt, wie sehr es selber Objekt ist.“ (Adorno 1977, 742)

Im Empirismus wird mit der Einfachheit des Subjekts gebrochen. Laut David Hume ist der Geist nichts als Affiziert-Sein, ein Bündel sinnlicher Erfahrungen. Er betont, dass "daß, was wir Geist nennen nichts ist als ein Haufen oder eine Sammlung verschiedener Perzeptionen, die durch gewisse Relationen untereinander verbunden sind; und fälschlich wird angenommen, dem Geist komme vollkommene Einfachheit und Identität zu.“ (Hume zit. nach Keulenkampff 1989, 30f.) Im Empirismus ist nicht mehr das Subjekt Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Das Subjekt bleibt im Vorgang des Erkennens als ein (weitgehend) passiver Rest zurück, das *Ich* ist ein Bündel von Vorstellungen, die ständig wechseln.

Beiden Subjektkonzeptionen, der rationalistischen und der empiristischen, warfen Kritiker die fälschliche Annahme eines direktionalen Bewegungsvorgangs (vom Subjekt zum Objekt oder vom Objekt zum Subjekt) vor. In beiden Konzeptionen besteht das Problem, dass das Subjekt oder/und Objekt zu Hüllen werden, die die entgegengesetzte Fülle in sich aufnimmt und auflöst. So schreibt Georg Simmel:

„Das tiefe Problem, dass Subjekt und Objekt einheitlich zusammengehören und dennoch in tiefer gegenseitiger Fremdheit beharren, begegnet hier [...] dem hoffnungslosen Versuche, beide sozusagen in ihrer eignen Ebne zusammenzubringen, [so dass] eines das andre in sich einschluckt [...]“ (Simmel 1989, 112)

Der Rationalismus scheitert daran, die Verbindung zwischen Geist und Materie, Subjekt und Welt zu erklären. Der Empirismus kann nicht erklären, wie die Erfahrungen in den Geist kommen und geordnet werden. Beide Vorstellungen stehen vor dem großen analytischen Problem, einen Vermittlungsvorgang zwischen zwei getrennten Einheiten zu erklären.

Immanuel Kant versucht, die Widersprüchlichkeiten der direktionalen Logik (Adorno spricht von einer *intentio recta*) zu überwinden und die Ebenen Objekt und Subjekt zusammenzudenken. Kant entwickelt den Grenzbegriff „Ding an sich.“ Das „Ding an sich“ kann nicht positiv bestimmt werden, d.h. zu diesem haben wir keinen direkten Zugang. Er betrachtet das Subjekt als logische Einheit, nicht als Substanz, wie die rationalistische Psychologie (vgl. KrV A 355). Vom Empirismus übernimmt er die Überzeugung, dass die Grenzen der Erfahrung zugleich die Grenzen der Erkenntnis sein müssen. Jedoch versucht er auch zu erklären, wie das Subjekt die Anhäufung von Sinnesdaten synthetisieren, d.h. ordnen könne. Die Erkenntnis des Subjekts wird durch zwei Stämme ermöglicht: Verstand und Rezeptivität. Durch die reine Apperzeption und das empirische Bewusstsein werden einzelne Daten zu Gegenständen (Objekten) geeinigt. „Das Objekt [...] ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ (Krv B137) Begriffe sind Produkte des diskursiven Verstandes. „Sie sind Einheiten, unter die verschiedene, zusammengehörende Vorstellungen untergeordnet werden, sie bestimmen die Regel dieser Zusammenfassung zur Einheit.“ (Eisler Kant-Lexikon 2015, 58; Stichwort Begriff) Um eine Vorstellung

überhaupt als die eigene zu erfahren, muss das „Ich-denke“ (die reine Apperzeption) alle Vorstellungen begleiten.¹

Nach dem *linguistic turn* wurde die Frage nach dem Selbst vermehrt im Zuge seiner sprachlogischen Verfasstheit analysiert (vgl. UTB-Handwörterbuch Philosophie 2003, 394; Stichwort Ich). Das Subjekt erfährt die Vorstellungen als seine *eigenen* durch das „Ich denke.“ Das „Ich“ wird *gesetzt* durch ein „Personalpronomen, mit dem sich der Sprecher auf sich selbst bezieht.“ (ebda.) Der Bezug zu sich selbst muss in Abhängigkeit von *Sprache* gefasst werden, die wiederum nicht intrinsisch in einem Subjekt entsteht, sondern in einem gesellschaftlichen Zusammenhang.

Die Hinwendung zur Sprache und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Implikationen der Subjekt-Abgrenzung wurden nach der sprachphilosophischen Wende im 20. Jahrhundert in Debatten der praktischen Philosophie von großer Bedeutung. Die Subjekt-Objekt-Spaltung (Jaspers) wurde mehr und mehr hinsichtlich ihrer politischen und gesellschaftstheoretischen Konsequenzen untersucht und kritisiert. In den drei vorgestellten Positionen werden Konzeptionen verabschiedet, in denen ein erkenntnisfähiges Subjekt als archimedischer Ausgangspunkt zur objektiven Erfassung von Welt, Wissen, Recht und Wahrheit zugrunde liegt. Die theoretische Konzeption eines herrschaftlichen Subjekts, in der eine klare Trennlinie zwischen „Ich“ und Welt gezogen wird, entpuppt sich zunehmend als Postulat zugunsten der Aufrechterhaltung und Ausweitung ungleicher Machtverhältnisse. Eine scharfe Kritik formulieren feministische Strömungen und die Postcolonial-Studies an der Vorstellung, dass Subjekte unabhängig von idealiter männlichen und bürgerlichen Machtstrukturen objektive Erkenntnis über Recht, Moral, Wissen etc. hervorbringen. Durch den Wegfall des souveränen erkennenden Subjekts ergeben sich neue Fragestellungen für die praktische Philosophie. Alle drei Positionen, die in dieser Arbeit vorgestellt werden, verabschieden sich von der traditionellen Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie². Einem selbsttransparenten

¹ Das reine Bewusstsein ist die transzendente Apperzeption, das cartesianisch inspirierte „Ich denke“ (oder auch die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins). Das empirische Bewusstsein ist subjektiv bestimmt und wandelbar. Die Verbindung der „vielfarbigen Vorstellungen“ zu einer Einheit ist durch das unwandelbare „Ich denke“ gegeben (vgl. KrV B132).

² Habermas unterscheidet mit Bezugnahme auf Schnädelbach und Tugendhat drei grobe Epochen in der Philosophiegeschichte: „Sein“, „Bewusstsein“, „Sprache“ (vgl. Habermas 1992, 20). Während sich das Identitätsdenken der Metaphysik auf einen Ursprung gründet, aus welchen sich eine „geordnete

cartesianischen Ego wird eine Subjektivität entgegengesetzt, die nicht unabhängig von seiner sprachlichen bzw. diskursiven Verfasstheit begriffen werden kann.

4. Problemaufriss II: Sprache und Subjekt

Eine bedeutende sprachphilosophische Kritik richtet sich gegen eine These, die in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie noch immer weit verbreitet ist. Nach der Korrespondenztheorie besteht in Anschluss an Thomas von Aquin Wahrheit in der

„Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Erkanntem bzw. zwischen der Erkenntnis oder Beschreibung eines Gegenstands und diesem Gegenstand selbst, wobei der Gegenstand in der Regel als Teil einer vom Erkennenden unabhängigen Wirklichkeit angesehen wird.“ (UTB-Handwörterbuch Philosophie 2003, 239; Stichwort Korrespondenztheorie)

Die Korrespondenztheorie der Wahrheit geht aus von einer direkten Übereinstimmung von Gegenstand und Aussage (Isomorphie zwischen Sprache und Welt). Nach der Sprachphilosophischen Wende wurde die Selbstverständlichkeit scheinbar real gegebener Gegenstände zunehmend hinsichtlich ihrer sprachlogischen Verfasstheit befragt. Auch Annahmen über „das Subjekt“ können nicht außerhalb ihrer sprachlichen und somit gesellschaftlichen Einbettung erkannt werden. Annahmen über „das Subjekt“ bzw. über das eigene „Ich“ vollziehen sich in erster Linie in Form eines Begriffs und stellen keine „nackte Wahrheit“ dar. Wenn die Einheit des „Subjekts“ nicht einfach als real gegebener Gegenstand untersucht werden kann, muss sie hinsichtlich sprachlogischer Grenzziehungen untersucht werden. Der Bezug auf sprachlogische Grenzziehungen rückte zugleich auch Fragen nach dem *Jenseits* der Grenzen einer sprachlichen Einheit in den Vordergrund.

„Die Struktur und die Logik unserer Sprache bestimmt nicht nur, was sich wie sagen lässt; sie begrenzt gleichermaßen den Raum dessen, was vom Sagbaren ausgeschlossen bleibt und vielleicht niemals sagbar ist.“ (Posselt 2011, 96)

Besonders Michel Foucault prägte den Begriff des Subjekts ab den 1980er Jahren in Zusammenhang mit sprachphilosophischen Ansätzen. Das Subjekt konstituierte sich laut Foucault gemäß diskursiver Praxen, im Zuge in einer Epoche „vorherrschenden“

Mannigfaltigkeit“ (Habermas 1992, 37) reproduziere, verlege die Bewusstseinsphilosophie die Metaphysik als Wissenschaft vom Allgemeinen, Unveränderlichen und Notwendigen in eine Theorie des Bewusstseins (vgl. Habermas 1992, 21).

Regelsystemen. Es ist einer diskursiven Macht unterworfen, die die Subjekte nicht einfach ihrer Souveränität beraubt, sondern die Subjekte vielmehr *hervorbringt*.

In allen vorgestellten Ansätzen bedeutet über das Subjekt zu sprechen, keine Analyse einer eindeutig abgegrenzten Einheit bspw. eines einzelmenschlichen Bewusstseins. Es gibt keine einheitlichen Strukturen des Bewusstseins, die sich in einem abgesonderten Subjekt entwickeln, die dann nachträglich von einem Diskurs beeinflusst werden.

4.1. Einheit, Identität und Subjekt

Ferdinand de Saussure entwirft Anfang des 20. Jahrhunderts ein Sprachsystem, in dem die Differenz der Identität vorgängig ist. Identität des sprachlichen Zeichens als die Einheit zwischen Signifikat und Signifikant (Bezeichnetes und Bezeichnendes) ergibt sich *nicht* durch eine positive Bestimmung, sondern durch Differenz. Eine Bedeutungseinheit entsteht durch ihre differenzielle Beziehung zu einem Bedeutungssystem als Ganzes. Jacques Derrida entwickelt den Begriff der *Différance*, um auf die Unabschließbarkeit jeder Bedeutungskonstitution zu verweisen. Einheit wird zu einer Konstruktion, die durch ein Verhältnis zu einem Außen bestimmt ist. Diese veränderte Wahrnehmung von Einheiten spiegelt sich auch in Subjekt-Konzeptionen und der Wahrnehmung des Selbst. An die Stelle der Einheit des Subjekts tritt die Differenz. Der Ausspruch *Ich ist ein Anderer* (Rimbaud) wird zu einer berühmten Formel. Sie kennzeichnet nicht nur eine veränderte Wahrnehmung des Selbst, sondern ein komplexeres Verständnis von „Verhältnissen“ überhaupt.

4.2. Moderne Subjekte

„Die Seele mancher Menschen scheint aus einzelnen gewissermaßen flottierenden Elementen zu bestehen, die sich niemals um ein Zentrum zu gruppieren, also auch keine Einheit imstande sind. [sic!] So lebt der kernlose Mensch in einer ungeheuren und ihm doch niemals völlig zu Bewusstsein kommenden Einsamkeit dahin.“ (Schnitzler 1961, 53; In: Ajouri 2009, 128)

Der Philosoph Hans Schelkshorn schreibt ein Buch über das Paradigma der *Moderne* als *Prozess der Entgrenzung*, deren Anfänge er u.a. in der frühneuzeitlichen Astronomie im

Europa des 15. Jahrhunderts verortet.³ Die Erde galt nach der Kopernikanischen Wende nicht mehr als Mitte des Universums. Sie wird nicht von anderen Himmelskörpern umkreist, sondern ist einer von vielen Himmelskörpern, die um die Sonne kreisen. Diese Entwicklungen, die Entgrenzung des Kosmos, die Dezentrierung der Erde durch die Abschaffung des geozentrischen Weltbilds wurden später in Zusammenhang mit radikalen Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung des Menschen gebracht. Es scheint, als sähen sich „moderne Subjekte“ vermehrt mit der Frage nach der eigenen Selbstlokalisierung konfrontiert.⁴

Betrachten wir Entgrenzungen des modernen Selbst- und Weltverständnisses für einen Augenblick anhand der Literatur um 1900, die man dem Begriff der „*Wiener Moderne*“ zuordnet. Die Künstlerfiguren in den frühen Erzählungen Arthur Schnitzlers („Der vaszierende Gott“, „Mein Freund Y“⁵) erfahren sich ständig konfrontiert mit Verschiebungen der Grenzen, die Innen und Außen, Wahn und Normalität, Phantasie und Wirklichkeit trennen. Es spiegeln sich Prozesse der Entgrenzung und des Werdens in der Binnenstruktur des Subjekts, die sich immer mehr zu zersplittern scheint. Das Subjekt befindet sich in einer Krise. Die Möglichkeit zur „Verortung des eigenen Selbst in einem geplanten bzw. berechenbaren Kontinuum [...]“ (Beer 2016, 295) wird als eingeschränkt begriffen. Das Subjekt erlebt sein Selbst als dissoziiert. Diese Dissoziation wird in literaturwissenschaftlichen Analysen häufig mit der Etablierung von Großstädten in Verbindung gebracht. Um die Jahrhundertwende wuchs Wien zu einer Metropole heran. Von 1830-1900 vervierfachte sich die Einwohnerzahl der Stadt (vgl. Maderthaner 2006, 177). Die Lebensbedingungen des Menschen veränderten sich zunehmend. Das Leben in der Großstadt war in weiterer Folge geprägt von einem Zuwachs an Technikinnovation,

³ Vgl. dazu Schelkshorn, Hans: Entgrenzungen: Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2009.

⁴ Den Fragen, wann die Epochengrenze der „Moderne“ zu setzen ist, d.h. wann Entgrenzungsvorgänge denn nun begonnen haben und ob „Entgrenzung“ ein hinreichendes Kriterium für den Begriff „Moderne“ ist, wird hier nicht nachgegangen. Der Begriff „Entgrenzung“ gilt hier einer groben Bestimmung und einer Kontextualisierung, die für die nachfolgend vorgestellten Theorien von Bedeutung ist.

⁵ In der Erzählung „Mein Freund Ypsilon. Aus den Papieren eines Arztes“ von Arthur Schnitzler verliert der Dichter Ypsilon zunehmend die Fähigkeit das Außen (die „Wirklichkeit“) vom Innen seiner Phantasiewelt zu trennen. Er verliebt sich während des Schreibens in Prinzessin Türkisa, einer Figur der eigenen Erzählung, dem Produkt seiner Phantasie. Ich habe die Dissoziation des Ichs anhand literarischer Texte und Programmatiken der Wiener Moderne untersucht (vgl. aus: Scheibenpflug, Valerie: Das dissoziierte Subjekt. Repräsentation des *Wahnsinns* in Arthur Schnitzlers Erzählung „Mein Freund Ypsilon.“ Universität Wien 2015. (unveröffentlichte Seminararbeit)

wie „Straßen- bzw. Wohnraumbelichtung, Gas und Strom, Leuchtreklame, Straßenbahnen und moderne Medien wie das Kino oder das Telefon.“ (Ajouri 2009, 19)

Durch die Entgrenzung ländlicher Lebensrealitäten, begreift sich der Mensch auf einmal als kleiner Teil eines komplexen Ganzen. Die Distanz zwischen dem Subjekt und dem Ganzen scheint sich durch Ausdifferenzierungsprozesse „sozialer, politischer und wirtschaftlicher Realitäten infolge des technischen Fortschrittes“ (Irsigler/Orth 2015, 9) zu vergrößern. Die Protagonisten scheinen angetrieben von einer Sehnsucht nach einer homogenen Außenwelt, die die Einheit des Selbst garantieren soll. Gleichzeitig kämpfen sie mit dem Problem, dass sich das Selbst durch die vielfältigen Eindrücke andauernd zu verschieben scheint. „Es existiert ein Selbstverständnis, das in den widersprüchlichen Bezügen seiner gesellschaftlichen und psychischen Bedingungen keine Fixierung erfährt.“ (Ehrmann 2014, 1)

Der diagnostizierte Bruch mit der Einheit des Subjekts zeichnet sich auch in medizinischen und psychoanalytischen Diskursen um 1900 ab. Die Wissenschaft der Psychologie als die Lehre vom Seelenleben des Menschen etabliert sich mehr und mehr. Freud beschreibt die Dreiteilung des Subjekts (Es – Ich – Über-Ich). Die Triebe und Neigungen des Menschen (Es) stehen den Anforderungen der Gesellschaft (Über-Ich) unversöhnt gegenüber. Im freudschen Drei-Instanzen-Modell soll das Ich die Einheit in der Entzweiung des Subjekts gewährleisten.

Neben dem Streben nach einer stabilen Einheit des Selbst und einer Sehnsucht nach Eingebundenheit in Gesellschaft und Natur rückt auch ein kreatives und individualistisches Streben in den Fokus, das als großes Potenzial erfahren wird. Der Schriftsteller und literaturpolitische Programmatiker Hermann Bahr erkennt in der Verschiebung des Ichs ein kreatives Potenzial und verkündet in seinem Essay „Die Moderne“ (1890): „Wir haben nichts als das Außen zum Innen zu machen.“ (Bahr 2004, 13) Die Brüchigkeit des Subjekts wurde gleichzeitig mit Krankheit und Wahn als auch mit Geniekult in Verbindung gebracht. Der Kranke als auch das Genie lösen sich von traditionellen Lehren und dogmatischen Glaubenssätzen. Sie stellen die Homogenität der Außenwelt in Frage, was als Chance wahrgenommen wird, sich von repressiven

Vernunft- und Wirklichkeitsvorstellungen zu lösen. Wenige Sätze später heißt es bei Bahr: „Leer müssen wir werden, leer von aller Lehre, von allem Glauben, von aller Wissenschaft der Väter ganz leer. Dann können wir uns füllen.“ (Bahr 2004, 13)

Jean-François Lyotard prägte fast ein Jahrhundert später den Begriff der Postmoderne, in dem der Verlust der Einheit zunehmend als Chance erkannt und ergriffen wird (vgl. Welsch 2008, 33). Die Postmoderne begreift Lyotard als das Ende der großen Erzählungen. Mit Bahrs Metapher von der Leere zeichnet sich die Postmoderne (gemäß einer prominenten Lesart) dadurch aus, dass jeder Versuch, die Leere zu füllen, als eine Reinstallierung der „Wissenschaft der Väter“ wahrgenommen wird. Während man in der Moderne den Verlust der Einheit noch betrauerte, wird die Trauer in der Postmoderne durch eine radikale Bejahung von Differenzen ersetzt. Der wachsende Argwohn gegenüber alten als auch neuen Vernunft- und Wirklichkeitsvorstellungen mündete für Kritiker der Postmoderne in einen zerstörerischen Nihilismus. Für Ernesto Laclau ist Habermas' vernunftzentrierte Philosophie bezeichnend für den Versuch, eine Alternative zu den nihilistischen Tendenzen zu bieten und das Projekt der Moderne wiederzubeleben.

„An initial reaction to this new intellectual climate has been to become entrenched in the defence of ‘reason’ and attempt to relaunch the project of ‘modernity’ in opposition to those tendencies considered ‘nihilistic.’ The work of Habermas is perhaps the most representative of this attitude.” (Laclau 1990, 3)

5. Habermas – Diskursfähige Subjekte

Um das Projekt der Moderne gegen sinnzersetzende Tendenzen zu verteidigen, formuliert Jürgen Habermas einen neuen Vernunftbegriff, der den Anforderungen einer modernen Gesellschaft gerecht werden soll. In der Moderne eröffnen sich neue Möglichkeiten der Selbstvergewisserung und Selbstbegründung, in der die Subjekte nicht mehr auf die passive Übernahme tradierter Weltbilder angewiesen sind. Habermas formuliert diese Entwicklung als Chance, gleichzeitig verortet er im sukzessiven Verlust einheitsstiftender Institutionen wie der Religion eine Gefahr. Nämlich den radikalen Verlust von Einheit und der Auflösung des Subjekts in ein „subjektloses Geschehen.“ (Habermas 1988, 210)

Laut Habermas waren die Individuen in vormodernen Gesellschaftsformen eingebunden in einen ganzheitlichen Weltzusammenhang, dessen Einheit durch Mythen und Riten gesichert wurde (vgl. Habermas 1974, 34). Die Wahrung der Einheit des Ganzen

garantierte zugleich die Wahrung der Einheit des Einzelnen. Die Ausdifferenzierungsprozesse, die sich im Zuge der Moderne ergeben, erkennt Habermas in Verbindung mit der Freisetzung eines (sprachlichen) Rationalisierungspotenzials. Gesellschaften seien nun in der Lage, ihre Identität eigenständig auszubilden. Der Wegfall mythischer Weltbilder setzt jedoch nicht nur Rationalisierungs- und Emanzipationsprozesse frei, sondern ist auch verantwortlich für Pathologien der Gesellschaft. Durch die Auflösung mythischer Weltbilder vergrößert sich die Differenz zwischen *System* und *Lebenswelt* und es besteht die Gefahr, dass das System die Lebenswelt kolonialisiert. Die Wahrung einer modernen, pluralistischen Gesellschaft müsse laut Habermas mit lebensweltlicher *Verständigung* einhergehen sowie mit einer Entkoppelung der Lebenswelt vom System (vgl. Habermas 1995 [Bd. 2], 278). Im Zuge solcher Verständigungsprozesse setzen sich Gesellschaften ihre Identität selbst (vgl. Habermas 1974, 25).

5.1. Vernünftige Identität

In seiner Rede „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises im Jahr 1973 beschreibt Habermas die Herausbildung von Identität des Ichs und fragt nach Möglichkeiten der Ausbildung von Identität einer pluralistischen Gesellschaft. Habermas versteht Identität nicht im „trivialen Sinne“ als einfach gegeben, als Gegenstand, den man unterschiedlich betrachten könnte, der jedoch immer derselbe bleibt (vgl. Habermas 1974, 25). Identität sei vielmehr eine Leistung, ein Vorgang, der eine Setzung verlangt. Die Hervorbringung von Identität in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft kündigt Habermas schon zu Beginn als problematisch an. Ist es möglich, „angesichts der Komplexität heutiger Gesellschaften mit dem Wort Identität einen in sich stimmigen Gedanken zum Ausdruck“ (ebda.) zu bringen?

5.1.1. Krise und Entwicklung des „Ich“

Habermas nimmt seine Analyse anhand der Beschreibung von Ich-Identitäten auf. Personen scheinen „Ich“ zu sagen, „weil und soweit sie ihre Identität behaupten.“ (Habermas 1974, 26) Die Ich-Identität eines Menschen sei laut Habermas keine Zuschreibung und ist nicht immerzu im gleichen Maße gegeben. Ein Mensch kann seine

Identität im Laufe seines Lebens als gefährdet ansehen (vgl. Habermas 1974, 26). So könnten sich im Leben einer Person Glücksfälle oder Katastrophen ereignen wie Emigration, Krieg, sozialer Aufstieg etc., so dass das Persönlichkeitssystem vor der Wahl stehe, „zu zerbrechen oder ein neues Leben zu beginnen.“ (ebda.) Ein Neubeginn könne laut Habermas vieles bedeuten. Der Mensch bleibt entweder mit sich identisch und schafft es, die neu auftretenden Ereignisse zu integrieren oder es kommt zu einer Abschottung. Der Neubeginn könne eine

„produktive Neuorientierung [bedeuten], die über die bestehenden Diskrepanzen hinweg die Kontinuität der Lebensgeschichte und die symbolischen Grenzen des „Ich“ ermöglicht; oder man rettet seine Haut durch räumliche und zeitliche Segmentierung also durch eine Abschnürung der unvereinbaren Lebensbereiche oder Lebensphasen, um wenigstens in diesen Parzellen den üblichen Konsistenzanforderungen gehorchen zu können.“ (Habermas 1974, 27)

Eine Krise des Subjekts bietet also einerseits die Möglichkeit zur produktiven Entwicklung des „Ichs.“⁶ Andererseits kann Krise auch bedeuten, dass man dissonante Ereignisse und Vorstellungen als unvereinbar begreift. Dann erfolgt eine Art Abwehrreaktion. Das „Ich“ als konsistente Einheit kann nur existieren, wenn kognitive Dissonanzen weitgehend eliminiert werden. In beiden Fällen ist die Wahrung der Konsistenz laut Habermas von Bedeutung, denn sie ist die Bedingung von Identität, ohne welche jene zerfließen würde (vgl. ebda.). Im ersten Fall schafft es das Individuum, Widersprüche, denen es in seinem Leben begegnet ist, erfolgreich in die symbolischen Grenzen des Selbstverständnisses zu integrieren. Im anderen Fall besteht eine Identitätsdiffusion als eine Form „beschädigter“ Identität, die in der Psychopathologie beschrieben wird als „zwanghaft integrierte oder auch gespaltene Identität.“ (ebda.) Als gelungene Ich-Identität beschreibt Habermas die „eigentümliche Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, auch noch in tiefgreifenden Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, mit denen sie auf widersprüchliche Situationen antwortet, mit sich selbst identisch zu bleiben.“ (ebda.) Die Einheit der Selbstwahrnehmung ist wiederum angewiesen auf Eingebundenheit in ein Verhältnis zu anderen.

⁶ Exkurs: Der Begriff der „Krise“ wird in den Erziehungswissenschaften oft eine wichtige Bedeutung und Funktion in Bildungs- und Lernprozessen beigemessen. Hans-Christopher Koller versteht unter dem Begriff „Krise keineswegs immer dramatisch oder gar katastrophische Entwicklungen“, sondern „lediglich solche Situationen oder Konstellationen, in denen die relative Stabilität eines etablierten Selbst- und Weltverhältnisses in Frage gestellt wird.“ (Koller zit. nach Nohl/Rosenberg (u.a.) 2015, 116) Ohne krisenhafte Erfahrungen wären keine Entwicklungs- und Bildungsprozesse möglich.

„Die durch Selbstidentifikation erzeugte und durchgehaltene symbolische Einheit der Person beruht ihrerseits auf der Zugehörigkeit zur symbolischen Realität einer Gruppe, auf der Möglichkeit einer Lokalisierung in der Welt dieser Gruppe.“ (Habermas 1974, 27)

Die Identität einer Person als Selbstidentifikation ergibt sich demnach durch die Unterschiedenheit als intersubjektive Anerkennung innerhalb einer Gruppe. Die Unterschiedenheit zu anderen, die die Grenzen des Ichs darstellen, entsteht durch die Anerkennung anderer. Die Identität, die einer Lebensgeschichte Konsistenz gibt, ist angewiesen auf die Eingebundenheit in eine Gruppe (vgl. Habermas 1974, 27f.).

5.1.2. Ich-Bildung

Im Verlauf seiner Rede zeichnet Habermas Identifikationsmechanismen anhand der Entwicklung eines heranwachsenden Kindes nach.

„Indem das Kind lernt, seinen Leib von der noch nicht nach physischen und sozialen Objekten unterschiedlichen Umgebung abzugrenzen, gewinnt es eine wie wir sagen können, ‚natürliche‘ Identität.“ (Habermas 1974, 28)

Diese natürliche Identität als „zeitüberwindender Charakter“ (ebda.) entspräche jedem grenzerhaltenden Organismus, also auch Pflanzen und Tieren (vgl. ebda.). Die Weiterentwicklung zur Person erfolgt erst „in dem Maße, wie es [das Kind] sich in seiner sozialen Lebenswelt zu lokalisieren lernt.“ (ebda.) Dadurch wird die „natürliche Identität“ erweitert zu einer „Rollenidentität.“ Die Kontinuität dieser Rollenidentität des Einzelnen ergibt sich durch die Stabilität von Verhaltenserwartungen, die sich als Ich-Ideale internalisieren (vgl. ebda.). In seinem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ beschreibt Habermas die Herausbildung von Verhaltenserwartungen und die Etablierung sozialer Rollen ausführlich anhand der Identitätstheorie Herbert Meads.⁷

Habermas verweist in seiner Rede auf Hegel, der ein Selbstbewusstsein beschreibt, das sich auf sich selbst beziehen kann. Diese Beziehung *auf* sich selbst gelingt jedoch nur durch den Eintritt in ein Verhältnis mit anderen, durch das In-Differenz-setzen des Selbst

⁷ Auch in Meads Theorie ist Identitätsbildung kein Prozess, der sich in einer abgeschotteten Einzelperson entwickelt. Die Argumentation Meads folgt einem ähnlichen Argumentationsgang wie die hegelsche Logik (vgl. dazu Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, 114ff.), wobei das symbolisch vermittelte (bei Mead) und das sprachliche vermittelte und verständigungsorientierte Moment, auf das sich Habermas konzentriert, stärker in den Vordergrund tritt (vgl. Habermas 1995 [Bd. 2], 23).

zu einem anderen. Subjekte können sich selbst erkennen, in Beziehung zu sich selbst treten und Selbstbewusstsein entwickeln, weil „beide einander reziprok als Ich erkennen und *anerkennen* können.“ (Habermas 1974, 28f.)⁸

Habermas beschreibt die hegelianische Vorstellung von „Geist“ als das Selbstbewusstsein, in dem beiden Seiten gemeinsam ist, „sich jeweils im anderen anerkannt [zu] wissen [...]“. (Habermas 1974, 29) In diesem Geist ergibt sich unser Verständnis von Objektivität, von Lebensgewohnheiten und Normen (vgl. ebda.). Diese im *Ich* angelegte Reziprozität in der Rollenstruktur soll den partikularistischen Zugang sprengen und den Weg zu einer postkonventionellen Identität ebnen. Wenn die Reziprozität einmal angelegt sei, könne sich das Individuum nicht mehr über die „partikularen Rollen und die vorgefundenen Normen identifizieren.“ (ebda.) Dieser Vorgang ist entscheidend für die Entwicklung eines Menschen, sie vollzieht sich in *Auseinandersetzung* mit anderen, deren Hintergrund eine Lebenswelt bildet, die sich von der eigenen unterscheidet. Erst wenn beispielsweise der Jugendliche in der Adoleszenzphase in eine bewusste Kommunikation mit anderen tritt, wird ihm bewusst, dass die eigenen internalisierten Lebensformen partikular, d.h. unvernünftig sind. Die Fähigkeit zur Rollenübernahme garantiert so auch die kognitive Entwicklung des Jugendlichen. „Kognitive Entwicklung bedeutet allgemein die Dezentrierung eines egozentrisch geprägten Weltverständnisses.“ (Habermas 1995 [Bd.1], 106) Der Jugendliche blickt über die Grenzen der vorgefundenen Regelsysteme, innerhalb derer er aufgewachsen ist, hinaus und lernt seine Identität anders zu stabilisieren, nämlich über die „abstrakte Fähigkeit [...], sich in beliebigen Situationen als derjenige zu repräsentieren, der auch angesichts inkompatibler Rollenerwartungen, und im Durchgang durch eine lebensgeschichtliche Folge widersprüchlicher Rollensysteme, den Forderungen nach Konsistenz noch genügen kann.“ (ebda.) Die Fähigkeit soll im Leben des Erwachsenen ausgebaut werden, der Erwachsene erhält die Einheit mit sich selbst durch die Fähigkeit, Differenzen auszuhalten und ist nicht mehr an die Identitätskonstitution durch partikularistische Rollen und Normen einzelner Gruppen gebunden (Familie, Volk etc.)

⁸ In Hegels Worten: „Es ist ein Selbstbewußtsein für ein anderes Selbstbewußtsein zunächst unmittelbar als ein anderer für ein anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar Daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbstständiges anderes Objekt.“ (Hegel zit. nach Habermas 1947, 29)

„Die *Ich-Identität* des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit neue Identitäten auszubauen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktionen in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren.“ (Habermas 1974, 30)

Die Dialektik verschiebt das Problem der Entzweiung von Einheit nur, wenn sie nicht über partikulare Grenzen hinausgedacht wird. Setzt man den partikularistischen Identitätsgedanken fort, der über die Identifikation mit Inhalten innerhalb von Staats- oder Gruppengrenzen funktioniert, bräuchte es laut Habermas eine „weltbürgerliche Identität, eine universale Identität, die die ganze Menschheit erfasst (vgl. Habermas 1974 32f.). Diese wäre aber nicht in der Form möglich, wie Stämme oder Staaten eine Identität ausbilden, denn jede Identität wird durch Differenz konstituiert. Identität braucht demnach eine trennende Grenze, die eine Scheidung von einer vergleichbaren Bedeutungseinheit vollzieht. Habermas erwähnt, dass sich eine solche Identität höchstens „in Abgrenzung gegen andere Populationen des Weltraums, wiederum zu einer partikularen Einheit“ (Habermas 1974, 33) zusammenschließen würde.

Habermas sieht bei Hegel theoretische Ansätze, die einen modernen Identitätsbegriff anregen könnten. Laut Hegel sei von „Natur des Ichs [und von dem Begriff] nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen Momente zugleich in ihrer Abstraktion und in ihrer vollkommenen Einheit aufgefasst werden.“ (Hegel zit. nach Habermas 1974, 31)

An dieser Stelle scheint ein Identitätsbegriff angeregt, der die Wahrung von Einheit in der Anerkennung ihrer Differenzen vorstellt. Habermas nennt das „Ich“ den „dialektischen Urbegriff“, die intersubjektive Erhaltung der Ich-Identität sei die Ursprungserfahrung der Dialektik (vgl. Habermas 1974, 46). Hegel stand nach Habermas ein „Ich“ vor Augen, das sich auf sich selbst bezieht und sich von allen anderen Subjekten different weiß, wie auch unmittelbar identisch (vgl. Habermas 1974, 28f.) An anderer Stelle zeigt sich das Identitätsdenken Hegels zu eng für Habermas' demokratischen und modernen Anspruch. Eine moderne Identitätskonzeption könne sich nicht auf ein allumfassendes Kollektivbewusstsein⁹ gründen. Für Habermas müsse sich die

⁹ Die einseitige Übertragung in der Binnenstruktur des Subjekts auf die Gesellschaft erkennt Habermas als unzulässig. „Das der Psychoanalyse abgelesene Modell der Emanzipation durch Reflexion auf unverstandene Zwänge lässt sich freilich nur dann auf die Menschheit als Ganze übertragen, wenn diese als Subjekt im Großformat vorgestellt wird. Weil Habermas zu der Auffassung gelangt, dass die mit der Individualität und Pluralität von Menschen unvereinbar ist, sieht er sich in der Folge abermals zu weitgehenden methodischen Revisionen veranlasst. Fortan unterscheidet er zwischen Selbstreflexion im

postkonventionelle Identität nach *universalistisch* zu rechtfertigenden Normen richten, die den individualistischen und pluralistischen Anforderungen einer modernen Gesellschaft gerecht werden.

5.1.3. Vom Mythos zum Logos

Im Laufe seiner Rede gibt Habermas einen Abriss über anthropologische und soziologische Forschungen zur Entwicklung von Gruppenidentität und Ich-Identität, über vier Stufen der sozialen Evolution. Er erklärt, dass die Ausbildung von Identitäten in archaischen Gesellschaften über Strukturen der Verwandtschaftsbeziehungen und mythischen Weltbildern bestimmt ist (vgl. Habermas 1974, 34). Die Identität wird gewährleistet durch ein geschlossenes Weltbild. Ähnlichkeiten und Korrespondenzen fügen sich zu einem vollständigen Ganzen, „nichts ist so verschieden, um nicht in universaler Wechselbeziehung stehen zu können; alles hängt mit allem auf eine evidente Weise zusammen.“ (ebda.) Das menschliche Zusammenleben erfährt Stabilität durch einen ganzheitlichen Weltzusammenhang. Jedes wahrnehmbare Element erhält einen sinnvollen Platz innerhalb der Grenzen des mythischen Weltzusammenhangs, alle Entitäten werden als gleichartig aufgefasst: „Die einzelnen Menschen sind ebenso Substanzen wie Steine, Pflanzen und Tiere und Götter.“ (Habermas 1974, 35) Im Prototyp des mythischen Weltbildes besteht die Identität zwischen Mensch und Welt, vergleichbar mit Margaret Mahlers Beschreibung der Ungeschiedenheit zwischen Mutter und Kind als symbiotische Einheit. Hegel beschreibt diese Ungeschiedenheit als „eine unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt.“ (Hegel zit. nach Habermas 1974, 35) Auf dieser Stufe stelle sich nach Habermas die Frage nach Identität gar nicht, da es keine Differenz gibt.¹⁰ Die Bedingung für Probleme und Fragen der Identität entstehe erst, wenn sich diese Nicht-Differenziertheit löst und die Differenzen zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen ans Licht treten (vgl. Habermas 1974, 35).

Sinne therapeutischer Kritik einerseits und rationaler Rekonstruktion von Regelsystemen andererseits.“ (Strecker/Schaal 2009, 102)

¹⁰ Georg Simmel schreibt über das „naive Denken“: „Das Gesehene und Gehörte steht als Inhalt, als Welt, da; aber daß ein Subjekt das Sehende und Hörende ist, daß die so gebildete Welt eine innerliche ist, und daß das Dasein, von diesem Bildcharakter abgesehen, auch noch einen Selbständigkeitscharakter besitzt – das ist offen bar erst das Resultat einer langen Geistesarbeit.“ (Simmel 1989, 87)

Diese Ausdifferenzierung lasse sich laut Habermas erst in „polytheistischen Religionen in den frühen Hochkulturen“ (Habermas 1974, 35) beobachten. Die Ausdifferenzierung erzeugt einen plötzlichen Bedarf an Rechtfertigung, der in der (weitgehenden) Ungeschiedenheit von Ganzem und Teil noch nicht bestanden hatte. Der mythische Weltzusammenhang zerbricht in Fragmente, es vollzieht sich ein Übergang vom Mythos zum Logos. Das unhinterfragte Ganze im Mythos wird vermehrt einer *analysis* (Auflösung) unterzogen, die Autorität politischer, religiöser und sozialer Instanzen gilt nicht mehr ohne weiteres und bedarf – zumindest im Ansatz – der Rechtfertigung.¹¹ In den frühen Hochkulturen gibt es mehrere mythische Instanzen, die menschliche Eigenschaften besitzen (vgl. Habermas 1974, 36). Die Götter des Polytheismus haben Laster, sie stehlen, sie rauben, sie betrügen etc. und übernehmen die religiöse Funktion der Einheitsstiftung nicht mehr in dem Maße wie im mythischen Weltbild. Die Positivität in dem *einen* Zusammenhang weicht dem Mangel der Fragmentierung. Habermas verweist auf Hegel und sein Lob an die Stadt Athen als Zusammenhang von Polis und Religion. Für Hegel zeichnen sich die Götter der Griechen durch die Gleichzeitigkeit von Göttlichkeit und Mangel aus, sie sind für den Einzelnen begreiflich und doch behalten sie das Moment des Göttlichen.

„Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich; es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.“ (Hegel 1969, 127)

Die Identität zwischen der Gemeinschaft, Natur und Bürgern ist keine in Form einer Ungeschiedenheit, doch das Maß der Eingebundenheit ist dennoch hoch. Differenz ist möglich, ohne dass die Identität zerbricht. Der Einzelne ist in der Lage, eine Identität auszubilden, durch die er sich von anderen unterscheidet, gleichzeitig fühlt er sich mit dem „Lebenszusammenhang der Polis auf eine ungezwungene Weise eins [...]“. (Habermas 1974, 37) Es bestehen Grenzen zwischen Gesellschaft und kosmischer

¹¹ Jean-François Lyotard beschreibt den Übergang vom mythos zum logos in der antiken Philosophie, wo sich eine neue Diskursart herausbildet. Es werden nicht mehr ausschließlich Erzählungen über Götter herangezogen, um die Welt zu beschreiben. Argumentation und die Rechtfertigung spielen mehr und mehr eine Rolle. Lyotard schildert, wie Sokrates einer gottlosen Diskursart bezichtigt wurde. Die neue Diskursart stellt einen Angriff auch die alte dar. „Das Wort logos verändert seinen Sinn. Er ist nicht mehr sagen-empfangen, sondern sagen-argumentieren.“ (Lyotard 1989, 45) Nicht überall vollzieht sich dieser Übergang. In der epideiktischen Rede wirkt der Redner durch Verzauberung, er bedient sich paralogischer Verfahren und löst stumme Gefühle beim Empfänger aus (vgl. Lyotard 1989, 45f).

Ordnung und Individuen, ohne dass „dadurch der identitätsstiftende Zusammenhang einer im Politischen zentrierten Welt gefährdet würde.“ (Habermas 1974, 36f.) Dennoch sieht Habermas die Freiheit der Bürger als die *Anerkennung* des Differenten in der Einheit noch zu wenig ausgeprägt. Auch Hegel gesteht den Athener Bürgern zunächst ein zwangloses Zusammenleben zu, relativiert das vorherige Urteil später und stellt fest, dass „auf dieser Stufe wesentlich Sklaverei stattfindet.“ (Hegel zit. nach Habermas 1974, 37)

Durch die Loslösung des mythischen Zusammenhangs entstehe laut Habermas in dieser Zeit ein Bedürfnis nach neuen Riten und verschiedenen Formen des religiösen Handelns, um sich der eigenen Identität zu versichern (vgl. Habermas 1974, 36).

Habermas' These ist, dass Mythen und Religion den Rechtfertigungsbedarf in modernen Gesellschaften nicht gewährleisten können und deshalb keinen strukturellen Zusammenhang mit den Imperativen eines Staates bieten (vgl. Habermas 1974, 38). Ein allumfassender Geist als Bindeglied zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen sei mit dem Pluralitätsanspruch moderner Gesellschaften unvereinbar. Einen Staat, in dem der Geist der Allgemeinheit zugleich jedem Einzelnen immanent ist, kann es in einer komplexen Gesellschaft nicht geben. Zu groß ist die Gefahr, dass die allumfassende Identität als geschlossene Totalität alle Differenzen in einer repressiven Gesellschaftsordnung in sich auflöst oder dass die Identität des Individuums aufgrund einer fehlenden Sozialintegration zerfällt. Hier grenzt sich Habermas von Hegel ab.

5.1.4. Entzweite Einheiten

Modernisierungsprozesse lösen die Verbindung zwischen Religion und politischer Ordnung. Diese Leere der Verknüpfung, die nun zwischen den „Rechtfertigungsmöglichkeiten und der bestehenden politischen Ordnung besteht“ (Habermas 1974, 38), nimmt zunächst die Ideologie ein. Die Fragmentierung nimmt zu und die Ideologie soll die Aufgabe übernehmen, die strukturelle Unähnlichkeit zwischen Staat und kollektiver Identität und Ich-Identität zu kitten (vgl. Habermas 1974, 38). Der voranschreitende Bruch der Einheit des Subjekts setzt sich in der Moderne fort, die hegelianische Form von Identität, die innerhalb partikularer Gruppen funktioniert, scheint in der Moderne ein Ding der Unmöglichkeit zu werden. Denn in der Moderne beginnt das System zu wuchern und das lebensweltlich gestützte kommunikative Handeln, das die Sozialintegration leisten könnte, verkümmert.

„Die sittliche Totalität, in der jedes Individuum in der unendlichen Selbstständigkeit des anderen Individuums die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, die Möglichkeit hat, wird in der modernen Gesellschaft, wie es scheint, definitiv entzweit.“ (Habermas 1974, 41)

Das Subjekt stehe nun einer objektivierten Natur und der Gesellschaft unversöhnt gegenüber (vgl. Habermas 1974, 42). Die Entzweiung findet laut Habermas eine Entsprechung in den widerstreitenden Bedürfnissen des Subjekts, in der Binnenstruktur des handelnden Subjekts. Trieb und Neigung als Natur des Menschen scheinen in einem ständigen Konflikt mit „universalistisch gerechtfertigten Normen des bürgerlichen Rechts und einer formalistischen Ethik“ (vgl. Habermas 1974, 43) zu stehen. Habermas spricht von drei Entzweiungen des modernen „Ich“, die Entzweiung mit der äußeren Natur, der Gesellschaft und der inneren Natur (vgl. Habermas 1974, 42). Das „Ich“ löst sich mehr und mehr aus der Ungeschiedenheit und zersplittert, unfähig, sich als Ganzes zu erfahren. Es entsteht das Bedürfnis des einzelnen Subjekts, sich in der Komplexität einer wachsenden Gesellschaft zu behaupten, sich von anderen als eigenständige Einheit abzugrenzen. Gleichzeitig ist die Selbstbehauptung auf die Integration des Selbst in die Gesellschaft angewiesen. Nur durch Anerkennung kann sich das Subjekt als Einheit behaupten. Der Verlust von Einheit sei nach Habermas der Anstoß für Hegel gewesen, zu philosophieren (vgl. ebda.). Habermas zitiert noch einmal Hegel:

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verlieren und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“ (Hegel zit. nach Habermas 1974, 43)

In der Moderne tritt das Differentielle nicht mehr in ein kommunikatives Verhältnis, Beziehungen bekommen eine systemische Eigendynamik. Das, was Hegel als eine Verselbstständigung von Beziehungen beschreibt, nennt Habermas das „System.“ In diesem wenden sich Individuen einander nicht mehr verständigungsorientiert zu, Menschen und Natur werden verobjektiviert.

Die These Hegels, dass die Philosophie die Rolle der Vereinigung zur Herstellung einer kollektiven Identität einer politischen Ordnung übernehmen könne, lehnt Habermas ab. Das Bedürfnis nach Identität könne nicht durch die Philosophie gestillt werden, und auch nicht durch einzelne Wissenschaften oder das Wissenschaftssystem insgesamt bereitgestellt werden (vgl. Habermas 1974, 51). An diesem Punkt löst sich Habermas von der Vorstellung Hegels. Für Habermas ist die Trennung zwischen Lebenswelt und System

für eine moderne Gesellschaft entscheidend. Habermas' These ist nicht die hegelsche, dass die Einheit des Systems die Einheit der Lebenswelt und in weiterer Folge die Einheit des Einzelnen sichern sollte. Die Lebenswelt muss vom System abgekoppelt bleiben.

Habermas' Philosophie hat nicht den Anspruch, philosophische Inhalte als Ersatz für religiöse Lehren zur Festigung einer gemeinsamen Identität inhaltlich festzuschreiben (vgl. Habermas 1974, 51). Laut Habermas könne die Philosophie heute nur mehr Verfahren und formale Bedingungen bereitstellen, die aufzeigen sollen, wie Individuen sich an Bildungs- und Willensbildungsprozessen selbst beteiligen und ihre Identitäten selbst entwerfen. Was als gerecht, vernünftig etc. gelten soll, kann nicht mehr von PhilosophInnen festgelegt werden. Der Rationalitätsgrad einer Entscheidung zeigt sich anhand ihres Zustandekommens. Die Anerkennungsverhältnisse, die Hegel im Sinne hatte, können nur im Zuge einer Interaktion verwirklicht werden, in der sich die Gesellschaftsmitglieder verständigungsorientiert gegenüber treten. Durch den intersubjektiven Verständigungsprozess stellen die Mitglieder einer Gesellschaft ihre Identität gemeinsam her.

„Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemisst sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d.h. *achten* können.“ (Habermas 1974, 52)

Die Philosophie müsse sich demnach fragen: Welche Bedingungen müssen notwendig erfüllt sein, damit ein Konsens über identitätsstiftende Inhalte entstehen kann?

5.2. Entzauberte Kommunikation

Wie bereits erwähnt, spricht Habermas von drei Entzweigungen des modernen „Ich“ als Folge des Zerfalls holistischer Weltbilder: die Entzweigung mit der äußeren Natur, der Gesellschaft und der inneren Natur (vgl. Habermas 1974, 42). Die Entzweigung des Ichs entspricht den drei Realitäten, auf die die Subjekte Bezug nehmen, wenn sie verständigungsorientiert sprechen (die objektive, die soziale und die subjektive Welt). In jeder verständigungsorientierten Sprechhandlung sind Geltungsansprüche (Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit, Verständlichkeit) eingebaut, die auf diese drei Welten Bezug nehmen. Die „Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs“ (Habermas 1995 [Bd.2], 119) löst die Verbindung zwischen diesen drei Welten. Die Verbindung ist nicht mehr fraglos gegeben, „die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft

kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.“ (ebda.) Der Wegfall des Sakralen entbindet so ein Rationalitätspotenzial, das die Verständigung über identitätsstiftende Inhalte ermöglicht. Handlungen und Aussagen müssen nun gerechtfertigt und verhandelt werden, „wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsens ersetzt wird.“ (Habermas 1995 [Bd.2], 118) Die dadurch entstehende Einheit (Subjekt, Natur, Gesellschaft) ist rational und selbstgesetzt. Sie vollzieht sich nicht im Zwiegespräch, das ein Subjekt mit sich selbst (oder mit Gott) führt, sondern im Eintritt in intersubjektive Entscheidungsprozesse.

5.2.1. Überwindung der Egozentrik

Habermas sieht in Kants kategorischen Imperativ als Neuformulierung der Goldenen Regel "“Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg, auch keinem anderen zu”" eine „Überwindung der Egozentrik.“ (Habermas 2002, 448) Durch den Verallgemeinerungstest wird die subjektive Perspektive erweitert. Der kategorische Imperativ fungiert als formales Prinzip, in dem das Moment der Intersubjektivität deutlich werde. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS BA 52) Das Subjekt erfährt seine Freiheit durch Moralität als Anerkennung der Freiheit aller anderen. Die Anerkennungsproblematik sieht Habermas noch nicht ausreichend gelöst, denn bei Kant vollzieht das Subjekt die sittliche Prüfung im Selbstgespräch.

„Aber solange wir diese anspruchsvolle Prüfung monologisch vornehmen, bleiben es immer noch individuell vereinzelte Perspektiven, aus denen sich jeder von uns privatim vorstellt, was alle wollen könnten.“ (Habermas 2002, 448)

Um Anerkennung auch tatsächlich realisiert zu wissen, müssen sich die Individuen verständigen. Es brauche laut Habermas eine erneute Überwindung der Egozentrik durch Kommunikation. Die im Konflikt stehenden Instanzen im Inneren des Einzelsubjekts (Neigung und Verstand) könnten nicht gemäß den Regeln der Vernunft entschieden werden, wenn nicht auch ein Prozess der Verständigung mit anderen Subjekten stattfinde, mit denen man sich über die Setzung dieser Regeln verständigt. Kants Philosophie erscheint unter der „Bedingung des modernen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus“ (ebda.) noch immer zu egozentrisch.

Denn nur „wenn sich in je meinem Selbstverständnis ein transzendentes Bewußtsein, d.h. ein allgemeingültiges Selbstverständnis, reflektierte, läge das, was aus meiner Sicht gleichermaßen gut ist für alle, tatsächlich im gleichmäßigen Interesse eines jeden.“ (ebda.)

Die Annahme eines transzendentalen Bewusstseins, das in der Struktur jedes menschlichen Verstandes *a priori* angelegt sei, könne laut Habermas in pluralistischen Gesellschaften und vielfältigen Lebensbezügen nicht mehr ohne weiteres Garant für moralische Entscheidungen sein. Erst eine Prüfung durch ein diskursives Verfahren, das sich *nicht* auf ein transzendentes Bewusstsein stützt, sondern intersubjektive Argumentation erfordere, halte die „Beteiligten zu einer idealisierten *Entschränkung* ihrer Deutungsperspektiven“ (ebda) an.

Nur über die *aktive* Beteiligung der Betroffenen an tatsächlichen Entscheidungsfindungsprozessen kann eine inhaltliche Bestimmung von *Gerechtigkeit* nach sich ziehen. John Rawls, Verfasser der „Theorie der Gerechtigkeit“, begründet seine Gerechtigkeitsvorstellungen anhand eines Gedankenexperiments und dem *Schleier des Nichtwissens*. Dieser soll ähnlich wie die Vernunft im Kategorischen Imperativ Parteilichkeit und Neutralität gewährleisten. Nach der vermeintlichen Gewinnung von Neutralität durch Informationsentzug treffen die Beteiligten in Rawls' Gedankenexperiment faire Entscheidungen. Jedoch schleichen sich in Rawls' Schleier des Nichtwissens Vorannahmen ein, die Rawls in seiner Konzeption zu übersehen scheint. Laut Habermas kann der Schleier des Nichtwissens die Neutralität nicht gewährleisten, die er bereitzustellen beansprucht. Rawls bedenke nicht, dass „der Schleier des Nichtwissens das Blickfeld der Parteien im Urzustand *von Anbeginn* auf die Grundsätze einschränkt, auf die sich präsumptiv freie und gleiche Bürger, unangesehen ihres divergierenden Selbst- und Weltverständnisses, einigen würden.“ (Habermas 2002, 449)

5.2.2. Abgrenzung zu anderen Konsenstheorien

Das Problem der rawlschen Theorie liegt darin, dass er die Gültigkeit seiner liberalen Grundsätze auf Basis eines monologisch aufgebauten Gedankenexperiments formuliert. Für Habermas kann auch die gründlichste und tiefste Reflexion auf mögliche gesellschaftliche Entscheidungen eines einzelnen Philosophen keine universalistischen Grundsätze hervorbringen. Faire Entscheidungen können nur in einem tatsächlichen

Diskurs getroffen werden (indem der Philosoph in ein gleichberechtigtes Verhältnis mit anderen tritt). Die Theorie des kommunikativen Handelns gibt den Beteiligten eine Orientierung an Verfahrensweisen an die Hand, die ermöglichen sollen, dass sie selbst rationale Entscheidungen darüber treffen, wie eine gerechte Ordnung aussehen könnte.

„Was Gerechtigkeit bedeutet, lässt sich für Habermas nicht in einem abstrakten Konstruktionsverfahren ermitteln, sondern muss in tatsächlichen politischen Rechtfertigungsprozessen, die Habermas als öffentliche Vernunft bezeichnet, stets aufs Neue erschlossen werden.“ (Hahn 2009, 127)

Habermas spricht von einer kommunikationstheoretischen Wende, nach welcher sich jeder Geltungsanspruch in Entscheidungsprozessen einer tatsächlichen Kritik und Rechtfertigung aussetzen muss.

5.3. Ideale Bedingungen

Rationale Entscheidungen werden bei Habermas im Hinblick auf eine ideale Sprechsituation getroffen. Analog zum theoretischen Diskurs vollzieht sich in der idealen Sprechsituation des praktischen Diskurses eine schrittweise Radikalisierung der Selbstreflexion des handelnden Subjekts (vgl. Habermas 1984, 175). Um die Aussagen zu problematisieren, werden Gebote/Verbote beim Eintritt in den Diskurs als Empfehlungen und Warnungen formuliert. Dann werden die Gebote und Verbote in einem weiteren Schritt gerechtfertigt. Diese Schritte vollziehen sich in einem bestimmten Sprachsystem, dessen Eignung im dritten Schritt problematisiert wird. Es kommt zu einer Modifikation bzw. zur Wahl eines alternativen Sprachsystems (vgl. ebda.). Im letzten Schritt wird auf die Machbarkeit und Erreichbarkeit der Bedürfnisstrukturen reflektiert. Es stellt sich die Frage „Was sollen wir erkennen wollen?“ (Habermas 1984 176). Es muss möglich sein jederzeit zwischen den verschiedenen Ebenen hin- und herzugehen (vgl. ebda.). Wenn ein/e DiskursteilnehmerIn eine vorgeschlagene Definition oder Handlung zurückweist, muss ihm/ihr zugestanden werden, seine/ihre Argumente für die Zurückweisung hervorzubringen. Zwischen den Ebenen geht man solange hin und her, bis man zu einer gemeinsamen Situationsdefinition kommt. Jede/r ändert seine anfängliche Situationsdefinition ab und bringt sie mit denen der anderen in Einklang (vgl. Habermas 1995 [Bd.2], 186). Nun bestehe aber die Gefahr, dass das Voranschreiten im Entscheidungsfindungsprozess durch Herrschaftsverhältnisse vorangetrieben wird und dass Zwänge den Entscheidungsprozess unfair vonstatten gehen lassen. Habermas fragt

sich nun, welche Bedingungen gegeben sein müssten, um die Freizügigkeit zu gewährleisten, zwischen den Diskursebenen solange zu wechseln, bis eine *gemeinsame* Situationsdefinition entsteht. Ich möchte drei von den nach Habermas notwendigen Bedingungen nennen:

„Alle potentiellen Teilnehmer eines Diskurses müssen die gleiche Chance haben, kommunikative Sprechakte zu verwenden, so daß sie jederzeit Diskurse eröffnen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort perpetuieren können.“ (Habermas 1984, 177)

„Alle Diskursteilnehmer müssen die gleiche Chance haben, Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so daß keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt.“ (ebda.)

„Zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde die gleiche Chance haben, regulative Sprechakte zu verwenden, d.h. zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usf.“ (Habermas 1984, 178)

Die DiskursteilnehmerInnen berücksichtigen in der idealen Sprechsituation nicht nur ihre eigenen Interessen oder die Interessen einer bestimmten Gruppe, sondern handeln im Sinne des Interesses aller Betroffenen (Universalismus). Habermas weiß auch, dass es „kein externes Kriterium der Beurteilung“ (Habermas 1984, 179) geben kann, das darüber entscheidet, ob die Bedingungen erfüllt wurden oder nicht. Es ist empirisch nicht feststellbar, ob es nicht besser gewesen wäre, den Dissens fortzusetzen bis zu dem Zeitpunkt, an dem ein tatsächlicher Konsens vorherrsche. Habermas' Anspruch ist nicht zu zeigen, dass wir die ideale Sprechsituation trotzdem annehmen *sollten*, sondern dass wir dies im verständigungsorientierten Handeln *unweigerlich tun*. Die ideale Sprechsituation ist kein rein ideales Konstrukt, sondern „eine in Diskursen unvermeidlich reziprok vorgenommene Unterstellung.“ (Habermas 1984, 180) Wenn wir die in der idealen Sprechsituation unterstellten Kriterien verneinen, wäre gar keine vernünftige Rede möglich (ebda.).

5.3.1. Gemeinsame Situationsdefinition

Die kommunikativ Handelnden einigen sich einvernehmlich auf eine Situationsdefinition und verfolgen dann die jeweilige Entscheidung, Handlung etc. (vgl. Habermas 1995 [Bd.2], 193). Diese Situationsdefinition erfolgt immer innerhalb des Horizontes der Lebenswelt, aus der die kommunikativ Handelnden nicht heraustreten können (vgl.

Habermas 1995 [Bd.2], 192). Sie bildet ein Hintergrundwissen, das nicht thematisierbar ist. Die Lebenswelt ist zwar nicht thematisierbar und man kann nicht aus ihr heraustreten, doch sie hat eine Grenze, die sich verschieben kann und sich verschiebt, wenn ein Konsens entstanden ist. Habermas bezieht sich auf das von „Husserl eingeführte Bild des Horizonts, der sich abhängig vom Standort verschiebt und der, wenn man sich in einer unebenen Landschaft bewegt, expandieren und schrumpfen kann.“ (Habermas 1995 [Bd.2], 188)

Innerhalb des Horizontes der Lebenswelt wird nur ein Konsens über die Situationsdefinition geschaffen. Es werden Grenzen festgesetzt, ein Kontext, eine Situation, durch die ermöglicht wird, gemeinsame Entscheidung zu treffen. „Eine Situation stellt den im Hinblick auf ein Thema ausgegrenzten Ausschnitt einer Lebenswelt dar.“ (Habermas 1995 [Bd.2], 194) A und B treffen aufeinander, den Hintergrund bildet immer der unproblematisierte Horizont der Lebenswelt. Die gemeinsame Situationsdefinition versteht Habermas als Vorgang der Definition und Umdefinition, durch die Inhalte drei verschiedenen Welten (Natur, Gesellschaft, innere Natur) zugeordnet werden, in der Art, dass Grenzen neu gezogen werden (vgl. Habermas 1995 [Bd.2], 186). Habermas betont, dass die Grenzen der Situationsdefinition nicht scharf sind, auch sie sind im Sinne eines Horizontes zu verstehen. „Situationen haben stets einen Horizont, der sich mit dem Thema verschiebt.“ (Habermas 1995 [Bd.2], 187)

5.3.2. Metapher des Spiels

Veranschaulichen wir diese Vorstellung anhand der Metapher des Spiels.¹² Wenn wir ein Spiel spielen, einigen wir uns zuerst auf bestimmte Regeln. Ohne die gemeinsame Situationsdefinition in Form eines Regelwerkes, werden wir nicht festlegen können, ob jemand gewonnen oder verloren hat, ob jemand schummelt oder sich richtig verhält. Erst wenn wir uns auf die Regeln geeinigt haben, können wir beginnen zu spielen. Bei Habermas wird der Konsens – im Sinne dieser Metapher – vorerst nicht erzielt über die Funktion einer Figur oder über die Frage, ob die eine Figur, die andere geschlagen hat oder nicht. Eine Verständigung darüber ist nicht möglich, wenn man nicht vorher das

¹² Walter Reese-Schäfer verwendet das Bild der Wette, um die Konsentheorie der Wahrheit von Habermas zu veranschaulichen (vgl. Reese-Schäfer, Walter: Jürgen Habermas. Frankfurt/New York: Campus ³2001, 23f.)

Spiel und seine Regeln als Ganzes definiert hat. Der Konsens ist quasi das Regelwerk, auf das man sich einigt. Er ist die Bedingung der Möglichkeit über gewonnen/verloren, ja/nein zu entscheiden. Das Regelwerk als ein Ganzes legt die Bedingungen und Möglichkeiten der Figuren fest. Es ist sinnlos, geradezu unmöglich, ein Spiel zu spielen, ohne sich vorher auf bestimmte Regeln zu einigen. In diesem Sinne versteht Habermas auch den Konsens, die Einigung auf eine gemeinsame Situationsdefinition als die Bedingung der Möglichkeit, gemeinsame Entscheidungen zu treffen. Habermas spricht von einer unscharfen Abgrenzung der Situationsdefinition. Es ist unschwer vorzustellen, dass eine klare Festsetzung schwierig ist. Dazu ist es nicht nötig, sich gesellschaftliche Fragen vor Augen zu führen und sich vorzustellen, wie politisch relevante Situationsdefinitionen vonstatten gehen.¹³ Jede Person, die schon einmal eine Wette mit einer anderen Person abgeschlossen hat oder ein Gesellschaftsspiel gespielt hat, weiß um die Problematik, ein wirklich tragbares, lückenloses Regelgerüst zu schaffen.

6. Knotenpunkt

Seine eigene Philosophie begreift Habermas als rein verfahrenstheoretisch, sie gibt nur Bedingungen an, die DiskursteilnehmerInnen müssen selbst entscheiden, über welche Inhalte sie sich verständigen. Habermas' These ist, dass das vorher rituell gesicherte Grundeinverständnis versprachlicht werden muss. Die Dogmatik des mythischen Weltbildes ergibt sich daraus, dass es nicht kritisierbar ist. Die Versprachlichung soll das verlorene Allgemeine wiederherstellen, das verbindend wirkt und gleichzeitig die Anerkennung der Differenzen gewährleisten. Durch das kommunikative Handeln entsteht eine moderne Form von Identität, die die partikularistische Identität überwindet. Hegels Identitätsbegriff wird nicht übernommen, weil Hegels Geist partikular bleibt. Ihm haftet die Identität der Nation, des Staates, der Familie an. Im Austausch mit anderen Gruppenmitgliedern, in den die Interessen nicht-anwesender aber betroffener Personen einbezogen werden soll, kommt es zu einem Konsens, der die Grenzen der Einheit bestimmter Gruppen transzendiert. In der idealen Sprechsituation als herrschaftsfreien Raum, werden Entscheidungszwänge zunächst suspendiert. Man versucht einen Konsens

¹³ Habermas zur Schwierigkeit der Situationsdefinition: „Eine Situation ist ein durch Themen herausgehobener, durch Handlungsziele- und pläne artikulierter Ausschnitt aus lebensweltlichen Verweisungszusammenhängen, die konzentrisch geordnet sind und mit wachsender raumzeitlicher und sozialer Entfernung zugleich anonymer und diffuser werden.“ (ebda.)

über eine gemeinsame Situationsdefinition zu finden, die es dann ermöglicht, eine Entscheidung über den fraglichen Inhalt zu treffen (ja/nein). Durch nicht-kommunikatives Handeln kommt es zu einer Störung der Sozialintegration und Identitätsdiffusionen. Das Subjekt ist unfähig, sich als Einheit wahrzunehmen, weil das System die Beziehung der Anerkennung nicht gewährleisten kann.

7. Rezeption Habermas' Konsenstheorie

Habermas bemüht sich in seiner Theorie der rationalen Kommunikation um die Rettung des Vernunftbegriffes und ist bestrebt, bewusstseinsphilosophisch geprägte Vernunft- und Subjektvorstellungen zu überwinden. Habermas' Modell des Kommunikativen Handelns gehört zu den einflussreichsten Theorien des 20. Jahrhunderts, und wurde – nicht nur im deutschsprachigen Raum – immer wieder rezipiert und aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen modifiziert und kritisiert. In diesem Kapitel werde ich mich vor allem jener Kritik von TheoretikerInnen an Habermas' Theorie widmen, die man häufig der „Postmoderne“ zuordnet und die auch aus poststrukturalistischer bzw. postfundationalistischer Perspektive geübt wird. Habermas' Fokus auf den Konsens wird oft eine ähnliche Kritik entgegengehalten, wie an hegelschen Identitätskonzeptionen. Laut Weisenbacher „persistiert das Problem, daß die erhoffte Versöhnung durch alle nachmetaphysischen Bemühungen hindurch doch immer wieder an eine identitätslogische Dialektik zurückverweisen kann.“ (Weisenbacher 1993, 65) Das Gespenst der hegelianischen Totalität, von dem sich Habermas vorgibt, gelöst zu haben, scheint den Begriff des Konsenses immer wieder aufs Neue heimzusuchen.

7.1. Die Uneinigkeit im Konsens

„[...] Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen. Ein Gerechtigkeitswille, ein Gerechtigkeitswunsch, ein Gerechtigkeitsanspruch, eine Gerechtigkeitsforderung, deren Struktur nicht in einer Erfahrung der Aporie bestünden, hätten keine Chance jenes zu sein, was sie sein wollen: ein gerechter, angemessener Ruf nach Gerechtigkeit.“ (Derrida 2002, 417)

In Habermas' Theorie spielt der Dissens eine konstitutive Rolle für den Konsens. Rationalität beinhaltet immer die strittige Auseinandersetzung erhobener Geltungsansprüche. Ohne den Konflikt kann kein Konsens entstehen. Auf den Konsens gründet sich keine notwendige Entscheidung. Wenn eine Entscheidung unter konsensuellen Bedingungen getroffen wurde, muss diese jederzeit revidiert werden können. Denn kommt eine Entscheidung zustande, kann man nie sicher sein, ob diese auch unter idealen Bedingungen entstanden ist. Die ideale Sprechsituation ist keine immer zu erfüllende Bedingung, sie ist eine Antizipation, ein Vorgriff auf ein Ideal. Wird die Verfahrensgerechtigkeit angezweifelt, dann kann auch kein Konsens zustande gekommen sein und die Auseinandersetzung wird wieder aufgenommen. Die Auseinandersetzung spielt im Kommunikativen Handeln eine große Rolle ist die Grundlage für das Zustandekommen des Konsenses. Dennoch scheint ein Ziel des Diskurses omnipräsent: Es gilt Antagonismen im Konsens aufzulösen.

Aus der Perspektive von Laclau/Mouffe stellt das Postulat eines Konsenses immer eine Unterdrückung von differenziellen Positionen dar. Wenn Einheit zustande kommt, dann nicht aufgrund einer konsensuellen Einigung, sondern aufgrund der hegemonialen Unterdrückung von differenziellen Positionen. Aus diesem Grund kann der Fokus politischer Theorie in einer pluralistischen Gesellschaft nicht allein auf der Errichtung eines Konsenses liegen. Die Antagonismen, die das Soziale durchziehen, können von einem Konsens nicht beseitigt werden. Man müsse deshalb die Unhintergebarkeit von Antagonismen anerkennen (vgl. Jörke 2004, 175).

7.1.1. Dissens und der Prozess der Rationalisierung

In Habermas' Prozess der Rationalisierung spielt der Dissens eine große Rolle. Die Rationalität der Konsensfindung ist auf eine ständige Berücksichtigung differenzieller

Meinungen angewiesen. Je mehr nach vernünftiger Einheit gestrebt wird, desto mehr Differenzen müssen berücksichtigt werden. Der Rationalisierungsprozess der Moderne muss die Zersplitterung der Einheit ständig vorantreiben, um die Herstellung (oder auch nur die Möglichkeit) eines wirklich rationalen Konsenses zu gewährleisten. Die Differenzen, die die Rationalität bedingen, kommen jedoch eben *nicht* durch das Moment des Konsenses zum Vorschein, sondern durch den Verständigungsprozess, der sich durch die strittige Argumentation, die Kritik, d.h. den Dissens auszeichnet. So müsse man sich fragen, ob das Moment der (konsensuellen) Entscheidung nicht eher ein Moment des Irrationalen ist als das Fundament für Rationalität, wie Habermas es sich vorstellt. Derrida spricht von der Unmöglichkeit, eine gerechte Entscheidung zu treffen (oder keine Entscheidung zu treffen):

„[...] entweder hat man sich noch nicht entschieden und dabei eine Regel befolgt (nichts erlaubt uns in diesem Fall zu sagen, die Entscheidung sei gerecht) – oder man hat schon eine Regel befolgt – empfangen, bestätigt, erhalten, wieder erfunden –, die ihrerseits nicht absolut verbürgt werden kann; wäre diese Regel eine verbürgte Entscheidung, so hätte sie sich in ein Berechenbares verwandelt, und man könnte wiederum nicht sagen, sie sei gerecht.“ (Derrida 2002, 421)

Jeder Konsens als Abbruch des Dissenses beinhaltet also immer ein Moment des Irrationalen. Die Fähigkeit, in eine ideale Sprechsituation zu treten, erwirbt der Jugendliche bei Habermas im Zuge der Auseinandersetzung mit anderen. Der Übergang von der konventionellen Identität zur post-konventionellen Identität in der Phase der Adoleszenz¹⁴ ergibt sich durch die Konfrontation des Jugendlichen mit Normen, die von den bekannten Normen abweichen. Der Jugendliche wird mit widersprüchlichen Meinungen konfrontiert und überwindet daher auch seinen Egozentrismus und die partikularistische Identität. Die rationale Einheit entsteht erst durch die Auseinandersetzung mit Differenzen.

Eine ähnliche Ausbildung, wie sie aus entwicklungspsychologischer Perspektive aufgezeigt wird, veranschaulicht Habermas anhand einer Genealogie der Entwicklung von archaischen Gesellschaftsformen zur modernen Gesellschaft. Laut Habermas wird im mythischen Weltbild den einzelnen Angehörigen einer Gesellschaft die „Last der

¹⁴ oder „Phase der kritischen Reflexion“ (Habermas 1983).

Interpretation abgenommen, wie die Chance, selber ein kritisierbares Einverständnis herbeizuführen.“ (Habermas 1995 [Bd.1], 108) Habermas' Konzept eines mythischen Weltbildes gründet sich (siehe Kapitel *Vom Mythos zum Logos*) darauf, dass Mensch, Natur und Welt noch (weitgehend) geeint sind. Das Bedürfnis nach Identität oder auch Freiheit des Einzelnen wächst komplementär zu dem Fortschritt im Prozess der Differenzierung. In einer (fiktiven) Gesellschaft totaler Ungeschiedenheit (bspw. im Paradies vor dem Sündenfall, wo Gott, Mensch und Welt geeint sind) gibt es kein Bedürfnis nach Identität und kein Bedürfnis nach Freiheit, weil es keine Differenz gibt. Erst wenn sich die Ungeschiedenheit löst, entsteht Freiheit und Identität. Für Habermas zeichnet sich die Moderne aus durch die Auflösung der Ungeschiedenheit und die Freisetzung eines sprachlichen Rationalisierungspotenzials. Die absolute Eingebundenheit kann nur vollständige Determination bedeuten und wirkt so der Freiheit und Möglichkeit zur Identitätsbildung des Einzelnen genauso entgegen wie die voranschreitenden Prozesse der Ausdifferenzierung. Dass die Moderne und ihre Rationalisierungsprozesse auf den Dissens angewiesen sind, ist Habermas bewusst. Während im mythischen Weltbild keine Möglichkeiten gegeben waren, Kritik an den großen Erzählungen zu üben, zersplittern die großen Erzählungen (wie Lyotard sagt) in der Moderne nach und nach und es wird möglich, die einzelnen „modernen“ Erzählungen zu problematisieren und ihre Rechtfertigung einzufordern.

7.1.2. Konsens und Gewalt

Der Konzentration auf die Herstellung einer fixierten Identität und eines vernünftigen Konsenses beinhaltet stets die Gefahr, dass mit der bestehenden vermeintlich konsensuellen politischen Ordnung zu sehr geliebäugelt wird und das Moment der Dynamik vernachlässigt wird. Denn dort, wo der Dissens beseitigt wird, kann nur Irrationalität und eine Rückkehr zu vormodernen Zeiten entstehen. Dann besteht die Gefahr, dass große Erzählungen nicht aufgebrochen werden können, dass ein Rationalisierungsprozess im Sinne einer fortschreitenden, differenzierenden Betrachtung verunmöglicht wird.¹⁵ Der universalistische Anspruch, der in der Sprache eingebaut sein

¹⁵ In der indogermanischen Mythologie beispielsweise hat man das Phänomen des Regens erklärt durch einen Gott, Perkunas, dessen Tränen es sind, die den Regen hervorbringen (vgl. Meyer 1887, 605). Die komplexen Prozesse des Wasserkreislaufes wurden nach und nach versprachlicht, d.h. differenziert, in sprachliche Einheiten aufgedröselt. Heute glaubt kaum jemand an den Regen, verursacht durch die Tränen

soll, ist trügerisch. Er suggeriert, dass es möglich ist, Begriffe zu produzieren, die für eine allumfassende Einheit gelten. Einheit besteht immer nur durch Differenz, sie bedeutet *Nichtbeachtung* bzw. *Ausgrenzung*. Der Konsens trennt und schließt aus, während er Identität herstellt. Das Moment des Konsenses stellt dort eine Verbindung her, während es woanders trennt.

Habermas grenzt sich gegen den „Begriff“ Hegels ab, denn „keine historische Gesellschaft deckt sich mit der Lebensform, die wir mit Bezugnahme auf die ideale Sprechsituation grundsätzlich charakterisieren könnten.“ (Habermas 1984, 181) Gleichzeitig schließt er nicht aus, dass es die ideale Sprechsituation in Zukunft womöglich geben könnte. In Habermas' Konzeption vollzieht das verständigungsorientierte Sprechen eine Verbindung zwischen den kommunikativ Handelnden. Selbst wenn wir diese Annahme Habermas' akzeptieren, muss gefragt werden, ob die Verbindungsleistung wirklich zwischen *allen* DiskursteilnehmerInnen gewährleistet ist.

eines Gottes. Diese große Erzählung hat sich gewandelt. Heute begreift man den Regen (im Zuge wissenschaftlicher Auseinander-setzung) als ein Phänomen des Wasserkreislaufes und beschreibt ihn als einen komplexen Vorgang, in dem eine Vielzahl differenzieller Faktoren ineinandergreifen.

7.1.3. Die Anteilslosen

'When I use a word,' Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean — neither more nor less.' 'The question is,' said Alice, 'whether you can make words mean so many different things.' 'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master — that's all.' (Carroll 1994, 100)

An der idealen Sprechsituation wurde ausführlich Kritik geübt. Ihre Bedingungen seien nur vermeintlich herrschaftsfrei und zu voraussetzungsreich für eine demokratische Konzeption. Um als diskursfähiges Subjekt an einer idealen Sprechsituation teilnehmen zu können, braucht es ein hohes Maß an Sozialisierung. Nun ist die unzureichende Sozialisierung mitunter durch ungerechte Herrschaftsverhältnisse entstanden. Die für den Diskurs bedeutsamen Machtverhältnisse sind so der inhaltlichen Auseinandersetzung entzogen. Der herrschaftsfreie Diskurs setzt voraus, dass die TeilnehmerInnen fähig sind, einen Diskurs zu führen und dass sie die gleiche Chance haben, zu befehlen, zu verbieten, Diskurse zu eröffnen, zu empfehlen, d.i. zu sprechen.

Wer sind diejenigen, die zum Diskurs *nicht* zugelassen sind? Jacques Rancière schreibt in seinem Aufsatz „Konsens – Dissens – Gewalt“ über die *Anteilslosen*. Die Anteilslosen sind nicht im Besitz des geforderten Logos, „sie sprechen als Wesen, deren Qualität als sprechende Wesen stets umstritten ist, als solche, die man nicht sprechen hört, die man nicht sprechen sieht und die zu beweisen haben, daß die Töne, die ihren Mund verlassen, tatsächlich sein Sprechen ist.“ (Rancière 2000, 101) Rancière verweist mit dem Begriff des „Unvernehmens“ auf eine Sprechsituation, in der das Gegenüber gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt (vgl. Rancière 2002, 9). Dieses Unvernehmen beruht nicht auf einem Missverständnis, das durch gegenseitige Erklärung der unterschiedlichen Positionen wettgemacht werden können, sondern entsteht durch ein Machtgefälle, durch das eine herrschaftsfreie Gleichberechtigung in einer Sprechsituation verunmöglicht wird (vgl. Rancière 2002, 11). Forderungen, Bedürfnisse und Leid der Anteilslosen kann nicht Gegenstand des rationalen Diskurses werden, weil nicht das, was sie sagen, strittig ist, sondern vielmehr ihr Sprechen selbst. „Sie sprechen wie die, denen es nicht zusteht zu sprechen, unter die sprechenden Wesen gezählt zu werden.“ (Rancière 2000, 101) Rancière beschreibt den inneren Zusammenhang zwischen der konsensuellen Definition von Politik und den neuen Formen der Gewalt und Irrationalität (vgl. Rancière

2000, 97). Den Dissens definiert Rancière als die symbolische Gewalt von Politik. Diese wird durch den Konsens aufgehoben, der die neo-archaischen Formen von Gewalt wiedererwachsen lässt. Der Konsens ist demnach eine säkularisierte, eine „soziale Theodizee.“ (Rancière 2000, 109) Er erliegt dem Bann des Ungeschiedenen mitsamt seiner archaischen Gewalt. Derrida schreibt in „Gesetzeskraft. „Der mythische Grund der Autorität““ über die (Un-)Möglichkeit einer gerechten Entscheidung. Die Entscheidung als das Moment der konsensualen Situationsdefinition verdrängt die Differenzen, tut so, als gäbe sie diese nicht. Das Problem der Gerechtigkeit und der Anerkennung kann nur „gewaltsam gelöst worden sein, also begraben, verborgen, verdrängt.“ (Derrida 2002, 419)

7.2. Inhalt einer Leere?

Theodor W. Adorno widmet sich in seinem Aufsatz „Zu Subjekt und Objekt“ dem problematischen Verhältnis vom Erkennenden und Erkannten. Subjekt und Objekt könnten als „getrennte nicht weggedacht werden; das *ψεῦδος* (pseudos) der Trennung jedoch äußert sich darin, daß sie wechselseitig durcheinander vermittelt sind, Objekt durch Subjekt, mehr noch und anders Subjekt durch Objekt.“ (Adorno 1977, 742) Adorno warnt vor der „Naturverfallenheit der Mythen.“ Die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt sollte nicht herbeigewünscht werden. Adorno erkennt im mythischen Naturzusammenhang ein „Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war“ (Adorno 1977, 743), die „totale gesellschaftliche Unmündigkeit.“ Adorno mitsamt seinem Projekt der Negativen Dialektik beäugt Formen von Identitätsdenken kritisch. Er verortet im Streben nach Identität eine Wiederherstellung der mythischen Einheit von Subjekt und Objekt. Den „Bann des alten Ungeschiedenen“ sollte man nicht „durch kollektive Praxis zur Wiederkehr [...] beschwören“ (ebda.), „seine Verlängerung ist das Identitätsbewußtsein des Geistes, der repressiv sich sein Anderes gleichmacht.“ (ebda.) Die Wiederherstellung der verlorenen Identität, wie sie auch Habermas anklingen lässt, könne sich nur auf Kosten der Anerkennung von Differenzen vollziehen. Adornos Anspruch an Versöhnung beinhaltet eine Verbindung des Differenten und der Gedanke der Identität scheint die Differenzen eher aufzulösen, als ihre Verbindung herzustellen. Er schreibt:

„Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen, eher Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation als objektiver an seine Stelle. Der gegenwärtige ist so schmächtig, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät. An seiner Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.“ (Adorno 1977, 743)

Wolfgang Welsch liest in diesem Zitat eine eindeutige Kritik an Habermas' Konsens Theorie. Zur Zeit der Veröffentlichung Adornos Aufsatz wäre der Begriff der Kommunikation eindeutig von Habermas geprägt gewesen (vgl. Welsch 2008/09). In einer solchen Lesart folgt der Konsens als Stand der Versöhnung, wie ihn Habermas sich vorstellt, einer Identitätslogik, die die Kritische Theorie eigentlich überwinden wollte.

Laut Axel Honneth hat Habermas' Konsens eine „theoretische Lücke geschlossen, die bei Adorno, Horkheimer und Marcuse in problematischer Weise offen geblieben war.“ (Honneth 2003, 71) Jedoch stellt sich die Frage, ob nicht gerade die *Leere* dieser Lücke als das Nicht-Identische *das* Grundthema der vernunftkritischen Philosophie der ersten Generation der Frankfurter Schule war. Die Negative Dialektik charakterisiert Adorno bekanntlich wie folgt:

„Es handelt sich um den Entwurf einer Philosophie, die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhnlichkeit, artikulieren will.“ (Adorno 2003, 15f.)

Die Negative Dialektik Adornos wäre kaum wiederzuerkennen, würde man an die Stelle des Nicht-Identischen einen Konsens setzen. Das Nicht-Identische in Adornos Theorie scheint sich begrifflich eben nicht bestimmen zu lassen, unabhängig davon, ob die Begriffe intersubjektiv beschlossen wurden. Begriff und Sache, Subjekt und Objekt weisen auseinander, nur ihre Unversöhnlichkeit kann artikuliert werden, nicht jedoch ihre Versöhnung. Der Konsens birgt die Gefahr, die Differenz in ein Allgemeines aufzulösen – das jedoch ist gerade das Grauen der Negativen Dialektik.

7.3. Konsens vs. Widerstreit

Das jeder Entscheidung zugrundeliegende Moment der Unentscheidbarkeit beschreibt Jean-François Lyotard in seinem Buch „Der Widerstreit.“ Den Widerstreit (*le différend*)

definiert er im Unterschied zu einem Rechtsstreit als einen „Konfliktfall zwischen mindestens zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt.“ (Lyotard 1989, 9). Wendet man eine Urteilsregel auf beide zugleich an, um den Widerstreit als Rechtsstreit schlichten zu können, fügt man mindestens einer der beiden Parteien Unrecht zu. Ein Unrecht ist für Lyotard ein Schaden, der als solcher nicht nachgewiesen werden kann, in der Form als dass die Beweismittel keine Gültigkeit besitzen. Dies ist der Fall, wenn das Opfer seines Lebens oder seiner Denk- und Meinungsfreiheit beraubt wird und wenn die Existenz eines Geltungsanspruches im Satz der Zeugenaussage geleugnet wird (vgl. Lyotard 1989, 20). Indem Habermas eine universelle Einheit der Sprache postuliert, tue er der „Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an.“ (Lyotard 1999, 16) Für Lyotard ist der Konsens innerhalb einer vernünftigen Diskursart nicht möglich, denn es fehlt eine Regel, die den Streit schlichten könnte.¹⁶

7.3.1. Einheit oder Vielheit?

Habermas reagiert auf die Kritik des „radikalen Kontextualismus“ in seinem Aufsatz „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“ und bezieht sich explizit auf Lyotard und seine Konzeption des Widerstreits (vgl. Habermas 1992, 153). Während der Verfahrensbegriff der kommunikativen Vernunft aus Sicht des metaphysischen Einheitsdenkens zu viel Kontingenz zulässt, sei er dem kontextualistischen Denken wiederum zu stark, „weil sich im Medium sprachlicher Verständigung doch die Grenzen inkommensurabler Welten als durchlässig erweisen.“ (Habermas 1992, 154) Für Habermas stehen metaphysisches Einheitsdenken und radikaler Kontextualismus vor einem ähnlichen Problem.¹⁷ Vereinfacht ausgedrückt – während die Einheit in der Metaphysik gefeiert wird, feiert man in der Postmoderne die Differenz. Die Postmoderne löse das Problem jedoch nicht, wenn sie die große Makro-Einheit in unversöhnliche Mikro-Einheiten übersetzt. Habermas erkennt in einer Neukonzeptualisierung der *Vernunft* die Lösung der Probleme. In der Vernunft soll die Einheit in der Vielheit ihrer

¹⁷ „Der metaphysische Vorrang der Einheit vor der Vielheit und der kontextualistische Vorrang der Vielheit vor der Einheit sind heimliche Komplizen.“ (Habermas 1992, 154f.)

Stimmen vernehmbar bleiben – sie bietet die Möglichkeit des Übergangs von einer Sprache in die andere. Die Stimme der Vernunft ist ihren möglichen Variationen immanent. Habermas antwortet auf den Vorwurf, seine Philosophie biete den Ausgangspunkt zur Wiederherstellung eines bereits überwundenen Einheitsdenken folgendermaßen:

„Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz. Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir gewaltlos leben können. Und doch verbindet sich im öffentlichen Bewußtsein mit der Idee der Einheit die Konsequenz einer zwanghaften Integration des Vielen. Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus, nicht als dessen Ermöglichung. Noch immer gilt die Zuschreibung identischer Bedeutungen als Verletzung metaphorischer Vieldeutigkeit, nicht als dessen Bedingung. Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt der Stimmen. Die falsche Suggestion eines vor hundertfünfzig Jahren verabschiedeten Einheitsdenken bildet noch immer die Folie – so als müssten wir uns heute, wie die erste Generation der Hegelschüler, der Übermacht der großen metaphysischen Meister immer noch erwehren.“ (Habermas 1992, 180)

Für Lyotard ist der „Bann der großen metaphysischen Meister“ nicht gebrochen, wenn man an einer Einheit der Vernunft festhält. Mit Lyotard gesprochen ist die Einheit der Vernunft, die sich Habermas vorstellt, eine weitere *große Erzählung*. In der Moderne wird die Notwendigkeit zur Rechtfertigung vorangetrieben, deswegen müssen sich die Theorien der Moderne ihren eigenen Legitimationsdiskurs schaffen. „Die Erzählungen der Moderne versuchen so ihre Spielregeln legitimeren, deswegen führen sie Metadiskurse über ihre eigene Legitimation.“ (Engelmann, Vorwort zu/in Lyotard 1999, 13) Die Vernunft als die Einheit, die alle Differenzen in sich trägt, löst das Problem der Gerechtigkeit nicht. Mit der metaphysischen Einheit wurde gebrochen und nun stelle man eine vermeintlich *nachmetaphysische* Einheit her. Der Theorie des kommunikativen Handelns haftet als Metaerzählung dasselbe Problem an, wie den großen Erzählungen der Metaphysik. Um wahre Aussagen treffen zu können, wende man sich nun von

„metaphysischen Untersuchungen eines ersten Beweises oder einer transzendenten Autorität ab und anerkennt, dass die Bedingungen des Wahren, also die Spielregeln der Wissenschaft, diesem Spiel innewohnen, und daß sie nicht anders als im Rahmen einer selbst schon wissenschaftlichen Auseinandersetzung begründet werden können und es keinen anderen Beweis für die Güte der Regeln gibt als den Konsens der Experten.“ (Lyotard 1999, 92)

Während also Habermas in Lyotards Theorie einen „Vorrang der Vielfalt vor der Einheit“ verortet, ist Habermas' Verfahrenstheorie aus der Perspektive der Postmoderne eine weitere große Erzählung auf einer Metaebene. In ihrem Glauben, die Dogmatik des metaphysischen Einheitsdenkens zu überwinden, produziere sie eine neue Einheit, in der

suggeriert wird, man könnte den Widerstreit wie einen Rechtsfall durch den konsensuellen Beschluss von Regeln einer privilegierten Gruppe lösen. Der Widerstreit Lyotards gewinnt vorsprachlich im Gefühl seinen Ausdruck; „man findet keine Worte.“ (Lyotard 1989, 33). Man muss die neuen Formations- und Verkettungsregeln für die Sätze noch aufspüren (vgl. Lyotard 1989, 33). Es wäre kein Widerstreit, wenn man sofort Worte finden würde, die sich aber dann doch wieder dem geltenden Idiom des Rechtsstreits fügen würden. Lyotard nennt es als eine Aufgabe der Literatur, Philosophie und möglicherweise auch Politik, den Widerstreit auszudrücken, indem man entsprechende Idiome schafft (vgl. ebda.). Lyotards Theorie bietet wenige Ansätze zur der Frage, wie eine Verbindung zwischen den widerstreitenden Diskursarten möglich sein könnte. Laut Lyotard sei der Widerstreit der instabile Zustand und Moment der Sprache, der darauf wartet, dass er „in Sätze gebracht wird.“ (Lyotard 1989, 33). Lyotard betont die Unentscheidbarkeit, die jeder Entscheidung anhaftet. Doch seine Argumentation wird zirkulär wenn er schreibt:

„Dem Widerstreit gerecht zu werden bedeutet: neue Empfänger, neue Sender, neue Bedeutungen [significations], neue Referenten einzusetzen, damit das Unrecht Ausdruck finden kann und der Kläger kein Opfer mehr ist.“ (Lyotard 1989, 32f.)

Für einen Moment könne eine neu geschaffene Diskursregel dem Widerstreit gerecht werden. Folgt man Lyotards Argumentation ist unklar, wie eine solche neu geschaffene Diskursregel gebildet werden kann. Denn wenn der Widerstreit in Sprache gefasst wird, handelt es sich nicht mehr um einen Widerstreit, sondern um einen Rechtsstreit. Dieser wiederum wird wieder einen Widerstreit hervorrufen, der auf ein Neues entsteht.

Der Widerstreit, der eben *nicht* in Begriffliches gefasst werden kann, lässt sich nicht unterbinden. Dem neuen Idiom müsste man ähnliches vorwerfen wie Habermas Konsens, man findet Regeln für eine Entscheidung, die nicht entscheidbar ist. Während Habermas einen Fokus auf das Begriffliche setzt, das Moment der Entscheidung, verlegt Lyotard seinen Fokus auf das Moment der Unentscheidbarkeit. Es gibt keine Möglichkeit zur Urteilsbildung.¹⁸

¹⁸ „Die Weltgeschichte kann kein endgültiges Urteil fällen. Sie besteht aus beurteilten Urteilen.“ (Lyotard [1983] 1989, 24)

7.3.2. Heimliche Komplizen

So verbindet die Theorie von Habermas und jene Lyotards ein ähnliches Problem. Habermas rückt den Konsens in das Zentrum seiner Theorie und vernachlässigt die Unentscheidbarkeit. Lyotard versteift sich ausschließlich auf das Moment des Unentscheidbaren und kann nicht erklären, wie es zu Entscheidungen kommt (oder kommen sollte). Dem Widerstreit wird mit dem Konsens ein Riegel vorgeschoben, der Widerstreit (mit ihm auch das „Unvernehmen“ oder das „Nicht-Identische“ in der Negativen Dialektik) bezichtigt jede getroffene Entscheidung als Gewaltakt. Die Versteifung auf eines der Momente birgt die Gefahr der Bildung von fixierten Makro- oder Mikrototalitäten.

8. Deleuze/Guattari und die Gewohnheit *Ich* zu sagen

Bei Jürgen Habermas wird die Autorität des Sakralen nach und nach durch die Autorität eines intersubjektiv hervorgebrachten Konsenses ersetzt (vgl. Habermas 1995 [Bd.2], 118) Die Kommunikation soll den Mangel, der durch das Nicht-Identische entsteht, im Streben nach dem Konsens kompensieren. Die Differenzen treten den kommunikativ Handelnden als Hindernis in den Weg, die das ständige Verlangen nach Einheit immer wieder verhindern. Durch die „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“ (Habermas) soll die Positivität wiederhergestellt werden, die durch die Erfahrung der Differenz im Zuge der Loslösung aus dem mythischen Naturzusammenhang verloren ging. Für Gilles Deleuze und Félix Guattari entsteht die Mangelerfahrung erst durch das Streben nach Einheit. Der Philosoph als Einheitsstifter bringt den Mangel im Versuch, diesen zu überwinden, gleichzeitig hervor. Die Individuen seien demnach auch nicht von einem Mangel oder Brüchen gezeichnet, das Individuum in den archaischen Gesellschaften nicht, genauso wenig wie jenes in modernen Gesellschaften. Das Gefühl von Mangel entsteht erst durch den ständigen Zwang, Einheit aufrechtzuerhalten. Jede Einheit jedoch ist im Augenblick ihrer Entstehung schon etwas Anderes geworden. Einheit im Sinne Habermas' Darstellung mythischer Weltbilder gab es nie (genauso wenig war die Einheit im Paradies eine vollkommene). Aus diesem Grund ist auch das Streben nach der Wiederherstellung von Einheit zum Scheitern verurteilt und konstituiert erst das Gefühl des Mangels.

Deleuze/Guattari entwickeln in „Anti-Ödipus“ und „Tausend Plateaus“ eine politische Theorie, die als Fortsetzung und Erweiterung der Immanenzphilosophie Deleuze gesehen werden kann (Krause/Rölli 2004, 258). Wesentlich in ihrem Konzept der „Mikropolitik“ ist der Fokus auf molekulare Konzepte, die gesellschaftliche Veränderungen unmerkbar transformieren und ständig neu ordnen.

8.1. Schichten und Fluchtlinien

In „Tausend Plateaus“ veranschaulichen Deleuze/Guattari „Bilder des Denkens“ und traditionelle Wissensrepräsentationen durch Begriffe der Botanik. Sie beschreiben drei unterschiedliche Denkformen: den Wurzeltyp bzw. die Logik des Baumes, das Nebenwurzelsystem und das Rhizom. Keine dieser Denkformen ist abgegrenzt, in jeder einzelnen Denkform, sind gleichzeitig die Denklogiken eines anderen Types enthalten.

Sie sind auch keinen bestimmten Epochen oder Denksystemen zuordbar. Deleuze/Guattari beschreiben in ihrer Philosophie Werdensprozesse, die Einheitsdenken und Zuordnung immer wieder unterlaufen. Wenn in „Tausend Plateaus“ ein Dualismus entsteht, wieder im nächsten Moment auch schon widerlegt. Deleuze/Guattari *beschreiben* nicht nur eine Form des Denkens, sie *machen* sie auch. Sie schreiben ihre Bücher wie Rhizome, es entstehen immer wieder Wurzeln, Segmentierungen und Stratifizierungen, die sich gleichsam während ihrer Entstehung schon in Auflösung befinden.

„Wie bei allen anderen Dingen gibt es auch im Buch gliedernde oder segmentierende Linien, Schichten und Territorien: aber auch Fluchtlinien, Bewegungen, die die Territorialisierung und Schichtung auflösen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 14)

8.1.1. Bäume

Das Bild des *arbor scientiae*, das Raimundus Lullus im Mittelalter etabliert hat, soll für den Begriff des Wissens den Gedanken der Einheitlichkeit

bewahren, während er gleichzeitig eine kombinatorische Entfaltung des Wissens ermöglicht (vgl. Steffen 2009, 86).

Die Entfaltung der Begriffskombinatorik folgt einer hierarchischen und binären Gliederung. Diese Art der Wissensrepräsentation nennen Deleuze/Guattari das „Wurzel-Buch“ oder die Logik des Baumes. Sie zeichnet

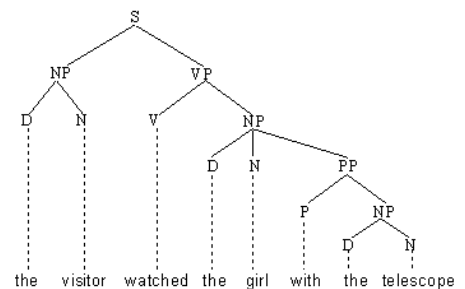


Abbildung 1 Baumdiagramm

sich durch eine Hauptwurzel aus, die Nebenwurzeln trägt.

Unterschiedliche Disziplinen, beispielsweise die Linguistik

(Noam Chomsky) beinhalten ein solches Denken und verbildlichen es in der Form sprachwissenschaftlicher Baumdiagramme (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 14). In der Phasenstrukturgrammatik geht man von einem Satz (S) aus und analysiert die syntagmatischen Abhängigkeiten, die von diesem ausgehen, durch dichotomische Verzweigungen. Für Deleuze/Guattari kann ein solches Denken der Realität als Mannigfaltigkeit nicht gerecht werden (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 14). „Das Buch als geistige Realität [...], der Baum oder die Wurzel als Bild, bringt unaufhörlich dieses Gesetz hervor: aus eins wird zwei, aus zwei wird vier...“ (ebda.) Das Denken geht gemäß dieser binären Logik von einer „starken, grundlegenden Einheit“ (ebda.) aus. In dieser Denk- und Wissensorganisation werden alle Erscheinungen, Ereignisse auf einen

Ursprung, eine Substanz, einen Geist etc. zurückgeführt. Die Rückführung auf eine andere (über- oder untergeordnete Einheit) stellt den Versuch dar, wahrt die Konsistenz und den Bezug zum Ganzen. Im Diagramm oben werden *Determinierer* und *Nomen* als entzweite Wurzel in der höheren Einheit *Nominalphrase* vereint, diese wiederum geht zurück auf die *Präpositionalphrase* etc. Die höchste Vereinigung findet sich im Satz als ursprüngliche Einheit, der alle anderen Formen in sich trägt.

8.1.2. Nebenwurzeln

Weiters unterscheiden Deleuze/Guattari einen anderen Wurzeltyp, das Nebenwurzelsystem, die zweite Gestalt des Buches, auf die sich die Moderne gerne berufe (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 15) und das sich nur wenig von den „Gesetzen des Buches“ unterscheide (vgl. ebda.). Die Hauptwurzel in jener Denktradition ist verkümmert. Die ursprüngliche Wurzel, auf die alles andere zurückgeführt wird, existiert noch immer, aber sie ist nicht mehr so dominant wie im Bild des Buchtyps, denn „[...] ihr Ende ist abgestorben [...]“ (ebda.) Die Verkümmern der Hauptwurzel hat zur Folge, dass die Mannigfaltigkeiten in den Nebenwurzeln zu wuchern beginnen (vgl. ebda.). Diesem Wuchern wird jedoch immer wieder Einhalt geboten, denn man trauert über den Verlust des Ursprungs und so setzt sich die Einheit durch, diesmal jedoch weniger offensichtlich. Die Dominanz der Hauptwurzel ist abgeschwächt, doch ihre „Einheit als vergangene, künftige oder zumindest mögliche“ (ebda.) bleibt bestehen. Trotz Fragmentierung des Einen setzt sich die Logik der Territorialität durch, denn der Verlust des Ursprungs wird in „der Moderne“ *kompensiert*, so dass man auf „einer verborgenen, aber noch umfassenderen Einheit, einer noch extensiveren Totalität beharrt.“ (ebda.) Deleuze/Guattari erwähnen die Methode des *cut-up* von dem Künstler William S. Burroughs. In dieser werden Texte zerschnitten und mit anderen zusammengefügt. So entstehen neue Verbindungen, „wodurch den jeweiligen Texten eine Dimension hinzugefügt wird.“ (ebda.) Deleuze/Guattari veranschaulichen dieses künstlerische Prinzip anhand der Metapher der Wurzel: Durch die Zuschnitte gedeiht eine Vielfalt an neuen Wurzeln, die wachsen und sich verzweigen. Jedoch führt die Fragmentierung wiederum zu einem einheitlichen Ganzen. Die zugefügte Dimension, der Zusammenschnitt, setzt die geistige Arbeit der Einheit fort. Das zerstückelte Werk kann trotz seines fragmentarischen Charakters als Gesamtwerk, als *Opus Magnum* angesehen

werden (vgl. ebda.). Die Vereinheitlichungsprozesse sind nicht mehr wie beim Buchtyp im Vorhinein auf eine starke ursprüngliche Einheit ausgerichtet. Doch die Logik der Einheit schleicht sich auch in diese Denkart ein. „Die Verhinderer der Einheit sind wahre Engelmacher, *doctores angelici*, denn sie bestätigen eine engelhafte höhere Einheit.“ (ebda.) Die Abweichung von dem Ursprungsdenken ist so nur scheinbar, denn die Mannigfaltigkeiten werden noch immer von totalisierenden Strukturen erfasst. Es kommt zu einer Veränderung der Anzahl von Ebenen, die sich unter der grundlegenden Einheit anordnen, die die ursprüngliche Einheit noch umfassender macht. Dieses Denken hat einen beschränkenden Charakter. Es ist ihm nicht möglich, mit „dem Dualismus, mit der Komplementarität von Subjekt und Objekt, von natürlicher und geistiger Realität“ (ebda.) zu brechen. Die Moderne begreift sich gerne als nachmetaphysisch und doch hat sie die Logik der Bewusstseinsphilosophie nicht überwunden, wenn sie sich nicht vom Einheitsdenken befreit. Denn diese Logik scheint sich immer wieder von neuem in das Denken einzuschleichen. „[...] im Objekt wird die Einheit fortwährend hintertrieben und vereitelt, während sich im Subjekt ein neuer Typus von Einheit durchsetzt.“ (ebda.)

8.1.3. Rhizom

„Vielen Menschen ist ein Baum in den Kopf gepflanzt, aber das Gehirn selbst ist eher ein Kraut oder Gras als ein Baum.“ (Deleuze/Guattari 1992, 28)

In „Differenz und Wiederholung“ stellt Deleuze fest, dass man die Metaphysik des Ursprungs, die das Differente im Identischen auflöst, nicht überwinde, wenn man sich nicht von dem Gedanken der Fixierung von Einheiten befreit. Die Suche nach einer verlorenen Einheit ist die Konsequenz eines Denkens, das an das Prinzip der Wiederholung als *Ähnlichkeit* gebunden bleibt, anstatt die Wiederholung des Differenten zu denken. Der ständige Versuch, Differenzen in eine Form von Identitäten oder Einheiten zu schließen, die ihre Gegenwart nur in der Vergangenheit haben, weicht im rhizomatischen Denken dem Prinzip der Wiederholung des Differenten. Deleuze vergleicht die *Theorie des Denkens* mit Entwicklungen in der Malerei:

„[...] sie bedarf jener Revolution, die die Wendung von der Repräsentation zur abstrakten Kunst bewerkstelligt – was den Gegenstand einer Theorie des bildlosen Denkens ausmacht.“ (Deleuze 1992, 345)

Entwicklungen von Epochen vollziehen sich stets rhizomatisch. Es kommt zu einem Bruch mit einer Einheit, es entstehen Fluchtlinien, die wiederum neue Zusammensetzungen entstehen lassen. Die Zusammensetzungen sind aber nicht eine Wiederherstellung der gebrochenen Einheit, sondern etwas vollkommen Neues. Eine Theorie des bildlosen Denkens oder eine Theorie des Bestimmungslosen versucht sich vom Denken der Ähnlichkeit zu lösen. Einheit ist immer nur temporär gegeben, wird ständig deterritorialisert und ist weniger Einheit als immer schon Prozess des Werdens. Einheit wird durch Repräsentation nur *suggestiert*. Das Mannigfaltige als struktur- und bestimmungsloses ist nicht gefeit vor Vereinheitlichung. Jedes Rhizom beinhaltet zugleich auch Baumstrukturen. Um jedoch irgendetwas denken zu können, muss sich jedes baumartige Denken dem Chaotischen und Unbestimmten öffnen. Das rhizomatische Denken zeichnet sich also in Abgrenzung zum baumartigen Denken durch Konnexion und Heterogenität aus. Jede Verbindung zwischen unterschiedlichen Intensitätszonen ist möglich, Fluchtlinien deterritorialisieren sich unaufhörlich. Die baumartigen Strukturen sind hierbei Teil des Rhizoms und das Rhizom ist immer auch baumartig. Das Rhizom ist durchzogen von „Segementierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc. [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 19) Im Übergehen der Elemente ineinander können strukturartige Gebilde entstehen. Es „besteht immer die Gefahr, daß man auf ihr [der Fluchtlinie] Organisationen begegnet, die das Ganze neu schichten, also Gebilde, die einem Signifikanten die Macht zurückgeben und Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 20) Dieser Prozess der Vereinheitlichung müsse immer wieder unterlaufen werden, indem neue Assoziationen geschaffen werden.

Das Rhizom beschreibt einen Wurzeltyp, der dem „Prinzip der Konnexion und Heterogenität“ (Deleuze/Guattari 1992, 16) folgt. „Jeder Punkt des Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden.“ (ebda.) Während im Denkschema des Baumes eine festgelegte, hierarchische Ordnung von einem Punkt (Punkt S wie in Chomskys Baumdiagramm, siehe oben) ausgeht, der dann durch Dichotomien erweitert wird,



Abbildung 2 Rhizom

gibt es im Bild des Rhizoms keinen Hauptstrang, der einen Ursprung der untergeordneten Oppositionen als eine Einheit darstellt (vgl. ebda). Im Rhizom besteht stets die Möglichkeit zur Verbindung einer Linie mit einer anderen. „Semiotische Kettenglieder aller Art sind hier in unterschiedlichen Codierungsweisen mit biologischen, politischen, ökonomischen etc. Kettengliedern verknüpft [...]“ (ebda.) Das rhizomatische Denken ist ein Denken der Verknüpfungen, in dem es keine Einheit des Subjekts mehr gibt, von dem aus das Denken ausginge und das selbst wiederum Einheiten erzeugt, d.h. abgrenzbare Objekte erkennt.

„[...] im Unterschied zu Bäumen oder ihren Wurzeln verbindet das Rhizom einen beliebigen Punkt, wobei nicht unbedingt jede seiner Linien auf andere, gleichartige Linien verweist; es bringt ganz unterschiedliche Zeichenregime und sogar Verhältnisse ohne Zeichen ins Spiel. Das Rhizom lässt sich weder auf das Eine noch auf das Mannigfaltige zurückführen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 35f.)

Weder das Eine noch das Mannigfaltige sind Ursprung des Rhizoms, das Rhizom hat keinen Ursprung. Es ist nicht ein Ereignis der Ursprung der Differenzen, die Differenzen sind Ausdruck eines Ereignisses. Für Deleuze/Guattari ist das kategoriale Symbol S, in der Grammatiktheorie Chomskys, ein Symbol der Macht. Das Symbol S ist „vor allem die Markierung einer Macht und erst dann die Markierung einer Syntax [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 17) Die Repräsentation durch einen Singifikanten suggeriere Einheiten und Binaritäten, die dem Spiel der Differenzen nicht gerecht werden. Das Mannigfaltige kann nicht repräsentiert werden.

„Der Begriff der Einheit taucht immer nur dann auf, wenn in einer Mannigfaltigkeit der Signifikant die Macht übernimmt oder ein entsprechender Subjektivierungsprozess stattfindet: zum Beispiel die Pfahlwurzel-Einheit, die einen Komplex von bi-univoken Beziehungen zwischen objektiven Elementen oder Punkten begründet, oder auch das Eine, das sich dem Gesetz einer binären Logik der Differenzierung folgend, im Subjekt teilt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 18)

Subjekt und Objekt als ein Verhältnis zwischen Unterworfenem und Unterwerfendes kann nicht aufrechterhalten werden. Im antihierarchischen Denken von Deleuze/Guattari existiert ein solcher Dualismus nicht, und wenn er auftaucht, ist er nicht von Dauer.

In Differenz und Wiederholung bespricht Deleuze das hegelsche Denken, in der das Mannigfaltige auf das Negative reduziert wird, das nur entsteht, wenn man die Differenz „gewaltsam in eine vorgängige Identität gezwängt hat, wenn man sie auf jenen Abhang des Identischen gestellt hat, der sie notwendig dorthin trägt und sie sich dort reflektieren

lässt, wo das Identische sie haben will, nämlich im Negativen.“ (Deleuze 2007, 78) Deleuze/Guattari werfen dem teleologischen Bestreben des dialektischen Denkens eine hierarchische Anhäufung von Abstraktionen vor, durch die das Konkrete jedoch niemals fassbar wird (vgl. Baugh 1996, 50). Für Deleuze geht es nicht darum, „das Identische mit dem Identischen, wohl aber das Differente mit dem Differenten“ zu verbinden, so dass das „Neue nicht aus dem Alten deduziert werden kann.“ (Deleuze 1992, 58) Die Immanenzebene ist demnach nicht hierarchisch aufgebaut, sondern *flach*.

Im Unterschied aber zu einer Struktur (wie bspw. in strukturalistischen Theorien) muss man sich das Rhizom als *Gefüge* vorstellen, in dem es keine klaren Abgrenzungen und Einheiten gibt. Deleuze/Guattari sprechen nicht von Subjektpositionen wie Laclau/Mouffe und vermeiden zu statische Begriffe. „Positionen“, „Punkte“, „Knollen“ und „Knoten“ deterritorialisieren sich im Rhizom zu Linien. Sie verstehen ihre Arbeit nicht als (post-)strukturalistisch. „Anders als bei einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel gibt es in einem Rhizom keine Punkte, keine Positionen. Es gibt nur Linien.“ (Deleuze/Guattari 1992, 18)

Was passiert, wenn jemand ein Notenblatt zur Hand nimmt und beginnt, ein Lied zu singen? Die Repräsentation der Musik in Form von einander abgegrenzten Noten wandelt sich in Linien, in ein Spiel von Territorialisierung und Deterritorialisierung, wo die einzelnen Töne ununterscheidbar werden. Wie die „Note“ ist auch das „Subjekt“ im Grunde genommen keine Einheit, sondern ein Werdensprozess.

Wenn es bei Deleuze/Guattari so etwas wie Bedeutungsfixierungen und Subjektivierungen im Rhizom gibt, dann werden diese als Intensitäten, Territorien, Segmente oder Plateaus beschrieben. Diese sind jederzeit mit anderen Intensitätszonen verbindbar, es besteht jederzeit die Möglichkeit zur Verbindung.

1. Introduction: Rhizome

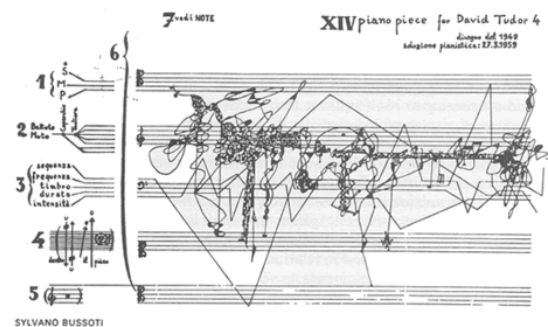


Abbildung 3 Linien, keine Punkte

„Wespe-Werden der Orchidee, Orchidee-Werden der Wespe, und jedes Werden sichert die Deterritorialisierung des einen und die Reterritorialisierung des anderen Terms, das eine und das andere Werden verbinden sich miteinander und wechseln sich in einem Kreislauf von Intensitäten ab, der die Deterritorialisierung immer weiter vorantreibt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 20)

Auch bei Laclau/Mouffe ist die vollständige Schließung von Strukturen nicht möglich. Man kann die Wespe nicht als geschlossenes System betrachten, das wiederum mit der Orchidee als geschlossenes System in Austausch tritt, so als existierten sie in erster Linie unabhängig voneinander. Die Elemente im Rhizom sind nicht durch Negativität voneinander getrennt, sondern sind Teil *eines* Ereignisses, das sich stets im Werden befindet.

8.2. Immanenz. Ein Leben...

Deleuze/Guattaris Skepsis gegenüber dem Subjektbegriff ist auf ihre Philosophie der *Immanenz* zurückzuführen. Der Begriff „Immanenz“ ist an seinen Gebrauch in den Schriften Baruch de Spinozas angelehnt und richtet sich schon bei diesem gegen Prozesse der Vereinheitlichung.

„Die Immanenz bezieht sich nicht auf ein Etwas als höhere Einheit gegenüber allem anderen und nicht auf ein Subjekt als Akt, der die Synthese der Dinge vollzieht: Nur wenn die Immanenz sich selbst immanent ist, kann man von einer Immanenzebene sprechen.“ (Deleuze 1996, 30)

In seinem Aufsatz „Die Immanenz: Ein Leben...“, den Deleuze kurz vor seinem Tod verfasste, verdeutlicht er sein Verständnis von Immanenz, indem er auf einen Ausschnitt der Erzählung „Unser gemeinsamer Freund“ von Charles Dickens verweist. In Dickens Erzählung liegt ein Bösewicht im Sterben. Das Sterben Riderhoods wird von einigen Personen begleitet, die ihn Zeit seines Lebens verachtet hatten.

Der Bösewicht in Dickens Geschichte befindet sich an der Schwelle zwischen Tod und Leben und dieser Umstand erweckt eine Veränderung in der Wahrnehmung der Umherstehenden. Durch den nahenden Tod und die Präsenz des Lebens verfliegt die einstige Abneigung gegen den Schuft und weicht Gefühlen der Achtung, Liebe und Fürsorge. Ein Mensch ringt mit dem Tod und so offenbart sich *ein Leben*. Giorgio Agamben, der diesen Aufsatz von Deleuze kommentiert, zitiert eine Passage aus Dickens’ Erzählung ausführlicher:

„Keiner von ihnen hegt die leiseste Zuneigung für den Mann. Allen ist er vielmehr ein Gegenstand des Mißtrauens, der Abneigung gewesen und von ihnen gemieden worden; aber der Funke Leben in ihm ist jetzt seltsamer Weise trennbar von ihm selbst, und sie hegen ein großes Interesse daran, vielleicht deshalb, weil es eben *Leben* ist und weil sie selbst leben und einst sterben müssen.“ (Dickens zit. nach Agamben 1998, 101)

Es entstehen durch die Präsenz eines Lebens plötzlich Gefühle der Solidarität. Doch sobald der Schuft wieder zu Kräften kommt, verändert sich die Wahrnehmung der anwesenden Personen wiederum. „Je mehr er aber ins [*in das*] Leben zurückkehrt, desto kälter werden seine Retter, und er gewinnt all seine Unverschämtheit, seine Bosheit zurück.“ (Deleuze 1996, 31) Die Sanftheit, die den Raum vorher erfüllt hatte, das Gefühl der Zusammengehörigkeit, gegeben durch *ein* Leben, das sie alle teilen, verfliegt. *Ein* Leben wird überschattet durch die Subjektivität des Bösewichts. Er wird wieder herrschsüchtig, egoistisch und ist den anderen auf ein Neues verhasst. Für Deleuze ist *ein Leben*, das hier plötzlich auf eindringliche Weise sichtbar und fühlbar wird, nichts anderes als die reine Immanenz. Es ist wichtig, das Leben hier nicht als etwas dem Subjekt Immanentes zu verstehen, das verschwindet, wenn jemand stirbt. Ein Leben ist, wie Deleuze sagt, eine Immanenz, die nicht mit dem Feld des Begrifflichen verwechselt werden darf. Deleuze schreibt bewusst nicht *das* Leben des Bösewichts. *Ein* Leben hebt die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt auf, es ist *eine* (Immanenz-)ebene des Seins, durch die sich die Mannigfaltigkeit ergibt und an der alle Singularitäten partizipieren. Es ist „ein Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörperte, gut oder böse wurde.“ (vgl. Deleuze 1996, 31) Deleuze versteht „Leben“ nicht im aristotelischen Sinne als ein der Seele immanentes Bewegungsprinzip. Es ist gerade „unmöglich, ein Leben..., als Figur der absoluten Immanenz, irgendeinem Subjekt zuzuschreiben, da es die Matrix einer unendlichen Desubjektivierung ist.“ (Agamben 1998, 110) Die Singularitäten in der Welt kann man sich wie *Falten* der Immanenzebene vorstellen, die sich durch die Univozität des Seins aktualisieren. Durch die Univozität des Seins entfallen hierarchische Anordnungen des Lebens/Nicht-Lebens.

8.2.1 *Ein* Ereignis

So setzt Deleuze vor den Begriff „Leben“ auch den unbestimmten Artikel „ein.“ „Ein“ verwischt die Vorstellung eines Bestimmten, eines Subjekts oder Objekts, das die

Immanenz enthalten könnte oder das der Immanenz untergeordnet wäre. „Ein“ steht für die Immanenz als das All-Eine, „ein Ereignis, eine Singularität, ein Leben...“ (Deleuze: 1996, 32) Auch das Wort „man“ verweist auf etwas Unbestimmtes: Man stirbt. Unpersönliche Ausdrücke wie „man“, „ein“, „es“ stehen in der Alltagssprache in Verruf als Banalität und „indefinites Subjekt des Anonymen.“ (Schärer 2008, 10) Ein Leben ist „neutral, jenseits von Gut und Böse“, es ist reine Immanenz, ein Ereignis, in dem sich die Individuen aktualisieren. Durch den Begriff „Subjekt“ wird eine Einheit suggeriert, die Grenzen beinhaltet, die in der Form gar nicht existieren. Der Mensch kann als (bewegliche) Falte und Aktualisierung der Immanenz verstanden werden, Subjekte und Objekte kann es nur „im Begriff“ (Deleuze/Guattari 2000, 45) geben. Die Ebene der Begriffe darf bei Deleuze/Guattari nicht mit der Immanenzebene verwechselt werden, obgleich sie in einer „strengen Wechselbeziehung“ stehen (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 42).

„Die Immanenzebene ist kein Begriff, auch nicht der Begriff aller Begriffe. Verwechselt man sie, so hinderte die Begriffe nichts daran, eins oder Universalien zu werden und ihre Singularität zu verlieren, aber auch die Ebene würde unweigerlich ihre Offenheit verlieren.“ (ebda.)

Die Ablehnung der Einheit des Subjekts bedeutet für Deleuze/Guattari nicht, dass es keine Individuen mehr gebe, sondern, dass man den Begriff *Subjekt* als Abstraktion verabschiede, die im Grunde nichts mit einzelnen Individuen zu tun hat.

„Jenseits von Ich und Ego (als abstrakte Universale) gibt es nicht das Unpersönliche, sondern das Individuum und seine Faktoren, die Individuation und ihre Felder, die Individualität und ihre präindividuellen Singularitäten.“ (Deleuze 2007, 324f.)

Die Problematik des Verhältnisses zwischen Ebene und begrifflicher Abstraktion wird deutlich, wenn Deleuze in „Differenz und Wiederholung“ über den Tod spricht. Erst die Auflösung des Ichs bringt die individuierenden Faktoren hervor.¹⁹

¹⁹ Laut Deleuze geschieht jeder Tod zweifach (vgl. Deleuze 1992, 32). Einerseits wird der Tod als gewaltsam gefasst, von außen kommend, er tilgt die Aktualisierung eines Lebens, repräsentiert als Eigenname auf einer Begriffsebene, das „Ich.“ Mit dieser Auflösung des „Ich“ verschwindet das Individuum und dessen Individualität jedoch nicht. Durch die Auflösung kommen die individuierenden Faktoren erst zum Vorschein, denn diese sind eben nicht in einem „Ich“ fassbar (vgl. Deleuze 1992, 325). „Er [der Tod] entspricht nun einem ‚Todestrieb‘, einer inneren Macht, die die individuierenden Elemente von der Form des Ego und dem Stoff des Ichs befreien, in denen sie eingeschlossen sind.“ (ebda.) Der Tod als die Auflösung des „Ich“ lässt erst das Individuum als *ein Leben* hervortreten. In der Geschichte von Dickens ist der Tod des Subjekts zugleich der Moment des Respekts, der Liebe und der Zuneigung der Umherstehenden. Es wird spürbar, dass *sein* Leben, *eines* ist, das von allen geteilt wird.

8.2.2. Reine Differenz

Ein Leben, reine Immanenz ist *ein* Ereignis, jedoch kein „Absturz in einen differenzlosen Untergrund.“ (Rölli 2004, 353) Die Vorstellung einer Univozität des Seins, eines All-Einen darf nicht als Einheit gefasst werden, als Ursprung, in der sich alle Mannigfaltigkeiten aufheben. Wenn man die Immanenz als Einheit und nicht als Mannigfaltigkeit erkennt, dann würde man in das zurückfallen, was Adorno den „Bann der Ungeschiedenheit“ nennt. Die Immanenz wäre dann eine Form von Identität, die alle Differenzen in sich auflöst. Genau gegen Identitäten aber richtet sich das Immanenzdenken. Man muss die Immanenz als All-Eines denken und die Mannigfaltigkeit als ein wildes Spiel der Differenz.

„Die Mannigfaltigkeiten *sind* die Realität, sie setzen keine Einheit voraus, gehen in keine Totalität ein und gehen erst recht nicht auf ein Subjekt zurück. Subjektivierungen, Totalisierungen und Vereinheitlichungen sind dagegen Prozesse, die in den Mannigfaltigkeiten produziert werden und auftauchen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 2)

Deleuze/Guattaris Immanenzphilosophie ist zugleich eine Philosophie der reinen Differenz, in der keine Singularität einer Form von Identität untergeordnet wird und in dem alle Vorstellungen eines Ursprungs verworfen werden. „Das gleiche Sein ist in allen Dingen unmittelbar gegenwärtig, ohne Vermittler und Vermittlung, obwohl sich die Dinge auf ungleiche Weise in diesem gleichen Sein aufhalten.“ (Deleuze 1992, 61)

Die scheinbare Geschlossenheit von Dingen und Personen, die die Begriffe wie „Identität“ und „Subjekt“ suggeriert, verschleiert die Heterogenität der Mannigfaltigkeit, aus der das hervorgeht, was wir als Einheit wahrnehmen oder unterstellen (vgl. Balke 1998, 32). Es geht in Deleuze/Guattaris Immanenzphilosophie nicht darum, Differenzen auszulöschen, sondern im Gegenteil – diese zu bejahen.

8.3. Begriff und Ebene

„Das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist.“ (Deleuze/Guattari 2000, 51)

In „Was ist Philosophie?“ beschreiben Deleuze/Guattari den Anfang der Philosophie als das Schöpfen von Begriffen. Der begrifflichen Ebene ist jedoch immer schon eine andere Ebene als ein Vorbegriffliches vorausgesetzt (vgl. ebda.). Die Philosophie interessiert sich vor allem für etwas, was sich dem Begrifflichen entzieht und doch ist ihre Aufgabe die Erschaffung von Begriffen. Die Immanenzebene ist eine solche vorbegriffliche Ebene. Sie stellt die Voraussetzung der Schöpfung von Begriffen dar und unterscheidet sich von der Begriffsebene, wenngleich sie doch „untrennbar mit ihr verbunden“ (Deleuze/Guattari 2000, 49) ist. Die Begriffe sind selbst Ereignisse und darum ermöglichen sie uns, mit ihnen die Immanenz zu denken (vgl. Rölli 2004, 354). In der Philosophiegeschichte gibt es zahlreiche Begriffe, die ein solches „subjektive[s] und intuitive[s] Verständnis“ voraussetzen. Descartes setzte es im *cogito* „Ich denke“ voraus, Heidegger beruft sich auf ein vorbegriffliches Sein, Aristoteles auf eine „Substanz“, Kant auf die „Bedingung“ (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 12). Natürlich sind das für Deleuze/Guattari Beispiele für Begriffe, die der vorbegrifflichen Ebene nicht gerecht werden, weil die Begriffe als „vorgegebene metaphysische Wesenheiten, empirische Abstraktion oder propositionale Funktionen“ (Rölli 2004, 354) ausgegeben werden. Für Deleuze/Guattari kann die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen nicht durch einen übergeordneten Begriff oder ein Begriffssystem erfasst werden, die ein Erstes oder Letztes angeben. Die Aufgabe der Philosophie liegt in der Erschaffung von Begriffen auf einer Immanenzebene. Wenn man jedoch die Begriffsebene mit der Immanenzebene verwechselt, wird die Immanenz den Gegenständen plötzlich transzendent. Der Begriff wird ein „transzendentes Universal und die Ebene ein Attribut im Begriff [...]“ (Deleuze/Guattari 2000, 53) Genausowenig wie mit Noten auf einem Blatt Papier ein Musikstück erfasst werden kann, können wir mit philosophischen Begriffen eine „richtige“ Beschreibung leisten. Für Deleuze/Guattari gibt es verschiedene Begriffe, die Ereignisse auf einer Immanenzebene darstellen. Ein Begriff besteht immer aus bestimmten Komponenten – als ein Gefüge. Ein Begriff kann niemals *alle* Komponenten

in sich tragen, sonst wäre er nur ein bestimmungsloses Chaos. Ein Begriff weist also immer schon eine gewisse Ordnung auf, die einem Anspruch der Universalität niemals gerecht werden kann. Begriffe werden laut Deleuze/Guattari nicht von Subjekten geschaffen, sondern von Begriffspersonen, die die Immanenzebene „überfliegen.“ Jeder Begriff enthält so andere Komponenten, weil der Bereich des „Überfliegens“ ein anderer ist (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 250).

8.3.1. immanens

Gewöhnlich wurde in der Scholastik seit Thomas von Aquin das Adjektiv „immanens“ verwendet, um die inneren Tätigkeiten Gottes als das Ineinandergehen der drei göttlichen Personen zu bezeichnen (vgl. Enders 2015, 10). Von diesen Vorgängen abgegrenzt wurde das Wort „transeunten“ zur Beschreibung der Tätigkeiten Gottes als seine „schöpferischen Wirkweisen nach außen, auf die von ihm wesentlich verschiedene Welt [...]“ (Enders 2015, 10) Gott ist in jener Vorstellung also ein der Welt gegenüberstehendes Wesen.

8.3.2. Spinozistische Gedanken

Spinoza ist für Deleuze/Guattari der „erste Philosoph.“ Denn er ist der erste, der die Immanenz als nur sich selbst immanent denkt. Spinoza sei „vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat.“ (Deleuze/Guattari 2000, 57) Spinozas Vorstellung von Immanenz ist keine, die sich als Tätigkeit fassen lässt, die *innerhalb* eines Gottes vonstattengeht. In seiner Philosophie handelt es sich um einen Gott, der in der Welt ist sowie die Welt in ihm ist. Im 15. Lehrsatz in seiner *Ethik* heißt es: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ (Spinoza 1989, 16) Spinozas Vorstellung von Gott ist keine transzendente Einheit, die den Dingen in der Welt hierarchisch übergeordnet ist, die sie kontrolliert oder die ihnen vorrangig oder hinter ihnen läge (vgl. Baugh 1996, 49). Für Spinoza ist Gott Substanz und Körper. Die Singularitäten sind in Gott und Gott ist in ihnen. Sie sind Modi eines Seins, *einer* Immanenz.²⁰

²⁰ In der einen Vorstellung ist Gott ein Absolutes (lat. los-gelöst), das die sinnliche Welt transzendiert. Dann müsste aber erklärt werden, in welchem Verhältnis Gott zur sinnlichen Welt steht. Wenn Gott in einem Verhältnis zur Welt steht, dann ist er nicht mehr absolut, d.h. losgelöst. „Verhältnisse binden Seiende aneinander.“ (Hindrichs 2011, 20) Das Losgelöste kann kein Verhältnis mit einem Anderen eingehen, das

Spinozas Zeitgenossen begegneten dieser Gottesvorstellung mit Skepsis. Wenn *immanens* nicht mehr Tätigkeiten innerhalb eines Gottes bezeichnet, der der Welt gegenübersteht, wie soll man die Autorität eines göttlichen Willens verteidigen? Gott als verdinglichtem, personalem Gott können beispielsweise strafende und belohnende Eigenschaften zugeordnet werden. Durch die Vorstellung Gottes als einer Einheit, die der Welt transzendent ist, wird die Wahrung von Respekt vor der Immanenz Gottes (und der irdischen Vertreter dieses Gottes) garantiert. Wenn alle Entitäten Modi *eines* Seins (Univozität des Seins) ausdrücken, lösen sich hierarchische Ordnungen des Seienden. Es gibt keine Instanz, die als alleinige Vertretung Gottes auftreten kann. Es wurde viel debattiert, ob Spinozas depersonalisierter, körperlicher Gott denn überhaupt ein Gott ist. Die spinozistische Vorstellung der Immanenz setzt sich in ihrer Radikalität jedenfalls *nicht* durch. Die verbreitete Vorstellung von Gott ist eine personifizierte: Gott als eine die Welt transzendierende, allmächtige Wesenseinheit.

Für Deleuze ist Nietzsche einer der wichtigsten Denker, der mit dieser Vorstellung bricht. Er verabschiedet sich nicht nur von Allmachtsvorstellungen eines transzendenten Gottes, sondern auch von starren Subjektkonzeptionen.

„Nietzsche scheint wohl als erster gesehen zu haben, daß der Tod Gottes nur mit der Auflösung des Ichs wirklich wird. Was dann zutage tritt, ist das Sein, das sich von Differenzen aussagt, die weder in der Substanz noch in einem Subjekt liegen: entsprechend viele unterirdische Bejahungen.“ (Deleuze 1992, 85f.)

Gemeint ist der Tod eines transzendenten Gottes und die Auflösung eines souveränen Subjekts. Deleuze/Guattari kritisieren die neuzeitlichen Philosophien²¹, in denen man sich von traditionellen Gottesvorstellungen abwendet und gleichzeitig an jenen Ort, an dem man einen allmächtigen Gott angesiedelt hatte, nun ein souveränes Subjekt setzt. Auch das *Ich* entspringt einer Form von Einheitsdenken. Die Ablehnung einer Gottesvorstellung ist nutzlos, wenn man nicht auch das Subjekt und seine Souveränität in Frage stellt. „Gott bleibt erhalten, solange man das Ich bewahrt.“ (Deleuze 1992, 85).

außerhalb seiner selbst liege, dann wäre es gebunden und nicht losgelöst. Das Absolute kann (wenn überhaupt) also nur Verhältnisse in seinem Inneren darstellen (vgl. Hindrichs 2011, 19f.). Auch das Unendliche kann nicht mit dem Endlichen der Welt in Kontakt treten, denn die Endlichkeit der Welt würde die Unendlichkeit begrenzen. Die spinozistische Vorstellung als anti-dualistische entgeht dem Theodizee-Problem. Gott ist unendlich, weil die endlichen Dinge nur Modi seiner Unendlichkeit sind.

²¹Gemeint ist hier vor allem die Bewusstseinsphilosophie. So behandelten „Descartes mit Kant und Husserl“ (Deleuze/Guattari 2000, 54) das Cogito als Immanenzebene (vgl. ebda.).

Deleuze/Guattari geht es nicht darum, nicht mehr von einem Ich (oder von Gott) zu sprechen. Vielmehr soll es „belanglos werden, ob man Ich sagt oder nicht.“ (Deleuze/Guattari 1992, 12) Nicht die Begriffe Ich, Gott oder Wahrheit sind problematisch, sondern ihre dogmatische Setzung, ihre Bewahrung als ursprüngliche Prinzipien.

8.4. Transzendentaler Empirismus

*„Man darf sich die Immanenz nicht als
,einer Sache immanent' [...] vorstellen.
(Deleuze 1996, 30)*

Deleuze prägt den paradox anmutenden Begriff des „transzendentalen Empirismus.“ Vom klassischen Empirismus übernehmen Deleuze/Guattari die Vorstellung eines passiven Ichs. „Seine Kraft [die des Empirismus] beginnt von dem Augenblick an zu wirken, an dem er das Subjekt definiert: eine Verhaltensweise, eine Gewohnheit, nicht als eine Gewohnheit in einem Immanenzfeld, die Gewohnheit, ‚ich‘ zu sagen...?“ (Deleuze/Guattari 2000, 57) Trotzdem bleibt im klassischen Empirismus ein Rest eines vorkonstituierten Subjekts bestehen. Von dieser Konzeption wendet sich Deleuze ab.

„Transzendental“ bedeutet bei Deleuze die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis bzw. die notwendige Bedingung, um Begriffe zu schaffen (vgl. Baugh 1996, 34). Die notwendige Bedingung der Erfahrung ist in Kants Erkenntnistheorie ein Subjekt mit zwei Erkenntnisstämmen: Rezeptivität und Spontaneität. Das Subjekt wird zunächst affiziert, d.h. ihm ist das Mannigfaltige sinnlich gegeben. Das Mannigfaltige ohne das Zutun des Verstandes ist das Ungeordnete, Struktur- und Bestimmungslose, das jeder Einheitsbildung zugrunde liegt (vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie 1980, 731f.; Stichwort Mannigfaltigkeit). Das empirische Bewusstsein, das dieses in sich aufnimmt, ist nichts als Empfänglichkeit. Das Affiziert-Sein des Subjekts kann aber noch nicht erklären, wie Erfahrungen entstehen, d.h. wie aus dem Strom der sinnlichen Mannigfaltigen Einheiten geformt werden. Es muss daher noch etwas anderes geben, das das Bestimmungslose zur einer Bestimmung eint, etwas, das uns nicht sinnlich gegeben ist. Kant spricht von dem Actus der Spontaneität, die Verstandesleistung, die alle Verbindung möglich macht und die uns a priori gegeben ist (vgl. KrV B130). Für Kant

muss das *Ich-denke*, die reine Apperzeption allen Vorstellungen beiwohnen, sonst könnten wir uns nicht als einheitliches Subjekt denken, das Erfahrungen macht.

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (KrV B 132)

Eine Vorstellung, die dieses Ich-denke nicht begleiten würde, könnte keinem „Ich“ zugeordnet werden, und wenn das so wäre, wäre der Satz: „Ich habe erfahren, dass..“ sinnlos. Das Ich-denke ist die Voraussetzung dafür, dass die Daten in meinem empirischen Bewusstsein überhaupt begreifbar sind, dass ich sie „meine“ Vorstellungen nennen kann (wobei das Begreifen und die sinnliche Aufnahme nicht nacheinander erfolgt).²²

Die Verbindung des Ich-denke wird vom Verstand unabhängig von der Sinnlichkeit geleistet. Laut Kant braucht es die Verbindung des Ich-denke, „[...] denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.“ (KrV B134) Hätten wir also ein rein empirisches Bewusstsein, dann hätten wir ganz unterschiedliche Vorstellungen von unserem Selbst. Für Deleuze ist die Verbindung des „Ich denke“ nicht notwendig einheitlich gegeben und sie wird nicht von einem aktiven Subjekt geleistet.²³ Wir sind immer schon Teil des Mannigfaltigen, teil der realen Bedingungen aktueller Erfahrung, der Immanenz. Immanenz ist keine Abstraktion, der wir uns nur *gedanklich* annähern können, sie ist ein körperliches Ereignis als Welt, außerhalb der wir uns nicht denken können. Für Deleuze sind die Subjekte und die Begriffe immer schon Teil dieses Ereignisses. Das Empirische wird so zur transzendentalen Bedingung der Möglichkeit von Begriffen. Das bedeutet, dass das Begriffliche nicht das Empirische erklärt, sondern umgekehrt (vgl. Baugh 1996, 34ff.). Deleuzes Überlegungen stellen eine Art Radikalisierung der kantischen Philosophie dar, die die Dualismen, die in dieser vorkommen, überwinden soll. An einer Stelle in „Was

²² vgl. aus: Scheibenpflug, Valerie: Ich denke. Synthesis des Mannigfaltigen und das Ich der Moderne. Universität Heidelberg 2016. (unveröffentlichter Essay)

²³ In der B-Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ spielt die reine Apperzeption eine größere Rolle als in der A-Auflage. In dieser ist die Einbildungskraft wichtiger, die die Vorstellungen nach Assoziationen verbindet. Auf die Deduktion der A-Auflage „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ (Deleuze/Guattari 2000, 239) beziehen sich Deleuze/Guattari in ihrem Kapitel „Chaos und Gehirn“ in „Was ist Philosophie?“

ist Philosophie?“ sprechen Deleuze/Guattari von einem radikalen Empirismus. Der radikale Empirismus bringe nur „Ereignisse, daß heißt mögliche Welten als Begriffe, und Andere als Ausdrücke möglicher Welten oder Begriffspersonen hervor.“ (Deleuze/Guattari 2000, 56) „Ereignisse“ sind nicht das Erleben eines transzendenten Subjekts, sondern beziehen sich auf das Überfliegen eines „subjektlosen Feldes“ (ebda.). Dieses Überfliegen ist eine Begegnung mit dem Anderen. Der Andere ist jedoch nicht etwas dem „Ich“ Transzendentes, sondern „bringt jedes andere Ich auf die Immanenz des überflogenen Feldes zurück.“ (ebda.) Deleuze bezieht sich auf Jean-Paul Sartre, wenn er schreibt: „Mangels Bewußtsein muß sich das transzendente Feld als reine Immanenzebene definieren, da es sich jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entzieht.“ (ebda.)

8.4.1. Superjekt

Wie kann man sich ein solches *Überfliegen eines subjektlosen Feldes* vorstellen? Zuerst muss man sich von der Vorstellung eines einheitlichen und vordefinierten Subjekts lösen. Das Subjekt ist nicht konstituiert und *dann* erfolgt die Wahrnehmung. „[...] im Gegenteil wird Subjekt sein, was zum Gesichtspunkt kommt oder vielmehr was im Gesichtspunkt verharret.“ (Deleuze 2000, 37) In Deleuzes Leibniz-Buch bezieht er sich auf Alfred North Whitehead und dessen Begriff des Superjekts. Das Superjekt ist der Rest eines Ereignisses, das, was das Überfliegen zurücklässt. „Das Wahrnehmen einer Nadel erfolgt nicht durch ein bereits-konstituiertes einheitliches Subjekt, sondern eher konstituiert das Nadel-Wahrnehmen das wahrnehmende Subjekt.“ (Shaviro 2012, 4) Dieses Superjekt ist keine Einheit, die abgegrenzt von seiner Umwelt definiert werden kann, es ist vielmehr immer schon prozesshafter Teil der Umwelt (vgl. ebda.). Deleuze verortet bei Leibniz, Nietzsche, William und Henry James sowie Whitehead einen Perspektivismus (Deleuze 2000, 37), der ein Relativismus sei, jedoch keiner, den man vermute. (ebda.) „Er [der Perspektivismus] ist keine Variation der Wahrheit je nach Subjekt, sondern die Bedingung, unter der dem Subjekt die Wahrheit einer Variation erscheint.“ (ebda.)

8.4.2. Gibt es eine Einheit im Transzendentalen?

„Die Philosophien sind Kompromißbildungen zweier Tendenzen: Die eine ermuntert zu verabreichen, das Immanenzfeld immer weiter auszudehnen und die transzendenten Ideen an den Rand zu schieben oder sie sogar ganz auszuscheiden; die andere Tendenz durchkreuzt die erste, indem sie bei allen Zugeständnissen an die Immanenz und ihre ungesteuerte, profilierende Dynamik auf der Notwendigkeit eines Vereinheitlichungspunktes beharrt [...]“ (Balke 1998, 41)

Die Bedeutung Kants ist für Deleuze eine besondere, denn er „entdeckte das Feld des Transzendentalen“ (Deleuze/Guattari 2000, 55) Jedoch schreckte er davor zurück, es in seiner prä-subjektiven Form zu denken (vgl. ebda).

Kant legt im Paralogismus-Kapitel in der „Kritik der reinen Vernunft“ dar, dass die Einheit des denkenden Subjekts eine *formale* Einheit ist und kritisiert die rationale Psychologie²⁴, die von dem Satz „Ich denke“ auf die Seele als Substanz schließt (vgl. KrV A355).

„Soviel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne.“ (Kant 1990, KrV A356) Der Begriff „Ich“ reicht für Kant nicht aus, um eine ontologische Einheit des Subjekts zu postulieren. Der Fehlschluss, mit dem man laut Kant von der Vorstellung eines einheitlichen Subjekts auf die Substanz des Subjekts schließt, nennt Kant den ersten Paralogismus. Er hat nach Richard Schantz die folgende Struktur:

- „1. Was nur ein Subjekt sein kann, ist Substanz.
2. Das Ich kann nur als ein Subjekt vorgestellt werden.
3. Das Ich ist Substanz.“ (Schantz 2001, 450)

Kant erklärt diesen Schluss für ungültig, denn im Obersatz hat „Subjekt“ einen ontologischen Status. Im Untersatz verweist „Subjekt“ auf eine *Vorstellung*, d.h. das Subjekt stellt sich seiner vor bzw. es macht sich einen Begriff (ich) von sich selbst. Es kommt also zu einer Vermengung der ontologischen Einheit des Subjekts und der Einheit

²⁴ Der Verweis auf die „Rationale Psychologie“ meint hier den Anspruch, unabhängig von der Erfahrung auf eine Substantialität der Seele, d.h. auf eine wesenhafte seelische Einheit zu schließen (vgl. Thöle 2010, 99).

der Vorstellung von Subjekt (vgl. Schantz 2001, 540). Kant wendet sich also von jeglichem transzendenten Subjektverständnis ab, er führt den Begriff des Transzendentalen ein, als eine Art Kampfbegriff gegen das Transzendente. Das Postulat der rationalen Psychologie vom Subjekt als Substanz ist ein transzendentes, weil über die Erfahrung hinausgehend versucht wird, das Wesen der Dinge zu fassen, die Dinge an sich. Kant kritisiert also Postulate, die über die Erfahrung hinausgehen. Für Deleuze/Guattari ist die Kritik des Transzendenten wichtig. „Unter allen Philosophen ist es Kant, der das ungeheure Gebiet des Transzendentalen entdeckt. Er gleicht einem großen Entdecker; keine andere Welt, sondern Gebirge und Höhlenlandschaften dieser Welt. Doch was macht er?“ (Deleuze zit. nach Balke 1998, 40) Für Deleuze/Guattari ist Kants Kritik der Transzendenz nicht weitreichend genug, sein Begriff des Transzendentalen schafft es nicht, diese zu überwinden. Kants Kritikpunkt an der traditionellen Metaphysik waren die Versuche, etwas Transzendentes zu begreifen, das über die Erfahrung hinausgeht (vgl. KrV A8). Kant weist die Illusion, Aussagen über noumenale Gegenstände zu machen (wie die Dinge „an sich sind“) zurück und ebnet den Weg für einen „phänomenalen Zugang.“ Er beschreibt die phänomenale Realität nicht einfach dadurch, dass er angibt, dass wir nur Erscheinungen erkennen können. Er möchte zeigen, wie das Denken funktionieren muss, um sagen zu können, wie die Dinge „wirklich erscheinen“ (vgl. Žižek 2005, 71). Wie uns die Dinge „erscheinen“, erklärt Kant durch die transzendente Einheit der Apperzeption. Jedes vernünftige Wesen kann Gegenstände durch die transzendente Einheit der Apperzeption erkennen. Die Einheit der Apperzeption ist für Kant a priori gegeben. Sie ist etwas Konstantes, der Wechsel von Bewusstseinsinhalten (empirisches Bewusstsein) bewirkt keine Veränderung in ihr. Für Deleuze ist es offensichtlich, dass die „Rekognitionsakte existieren und einen großen Teil unseres täglichen Lebens einnehmen: Das ist ein Tisch, das ist ein Apfel, das ist ein Wachsstück, guten Tag, Theatetos.“ (Deleuze zit. nach Rölly 2004, 352) Jedoch dürfe man nicht glauben, dass man mit diesen Begriffen die Immanenz einzufangen vermag und dass die Gefüge, die durch die Begriffe geschaffen werden, unabänderlich und notwendig sind. Für Deleuze/Guattari sind die Begriffe selbst Ereignis, deshalb befähigen sie uns auch, die Immanenz zu denken (vgl. Rölly 2004, 354).

Die Transzendenz würde Kant nicht überwinden, weil er nach der Zurückweisung des „Ich“ als Substanz, eine neue formale Einheit, die des „Subjekts“ schafft und die Immanenz so wie ein Bewusstseinsfeld behandelt. Kant führt von neuem transzendente Einheiten ein, indem er sagt, dass das Denken nur durch die notwendige und unabänderliche transzendente Einheit der Apperzeption funktionieren könne, durch ein vorkonstituiertes aktives Subjekt, das Synthesen vollzieht. Das „Ich denke“ ist aber kein aktiver Vorgang, sondern ein passiver, es ist eine *bloße Vorstellung* von Aktivität. Durch die Aktivität, die Kant den Erkenntnisleistungen des Subjekts zuspricht, vereinheitliche er die Immanenzebene und deformiere das Transzendente. „Kant verwirft jeden transzenten Gebrauch der Synthesis, bezieht aber die Immanenzebene auf das Subjekt der Synthesis als neue Einheit, als subjektive Einheit.“ (Deleuze/Guattari 2000, 55) Der Verstand bei Kant synthetisiert keine Dinge an sich, sondern Erscheinungen. Bei Deleuze stellt sich das „Ich“ die Aktivität des Denkens vor. Nach Deleuze kann sich das Ich „nicht als ein einziges und aktives Subjekt konstituieren, sondern als ein passives Ich, das sich die Aktivität seines eigenen Denkens nur vorstellt, d.h. ich als ein Anderer, der es affiziert.“ (Deleuze zit. nach Krause 2004, 376) Und so schwankt das Denken zwischen Entgrenzung und Vereinheitlichung. Das Subjekt will sich als souverän denken, in dem es sich auf sich selbst als letzte Ursache der Vereinheitlichung bezieht. Gleichzeitig kann es nicht anders, als sich selbst durch den Anderen oder als Anderer zu denken.

8.4.3. Entgrenzung und Vereinheitlichung

„Wir wollen doch nichts anderes, als daß unsere Gedanken und Ideen sich nach einem Minimum an konstanten Regeln verknüpfen [...], ein wenig Ordnung in die Gedanken zu bringen, von einem zum anderen überzugehen gemäß einer Ordnung von Raum und Zeit, die unsere Phantasie (Delirium, Wahnsinn) daran hindert, das Universum im Augenblick zu durchqueren, um darin geflügelte Pferde und Feuerdrachen zu erschaffen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 238)

Laut Deleuze/Guattari träumt man in den Wissenschaften von Einheit. Die Wissenschaft strebt nach einer „Vereinheitlichung ihrer Gesetze.“ (Deleuze/Guattari 2000, 244) Es wird stets versucht, ein wildes Spiel von Differenzen in Begriffe oder Zahlen zu fassen. Das Chaos wird demgemäß innerhalb eines Rahmens geordnet, indem eine Selektion betrieben wird. Man lässt Variablen weg und muss sich damit begnügen, Konstanten oder

Grenzwerte zu formulieren (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 243). Hartnäckiger aber als der Traum der Vereinheitlichung ist ein anderes Ideal. Nämlich „der Traum, ein Stück vom Chaos zu fassen, auch wenn die unterschiedlichsten Kräfte darin wirken.“ (Deleuze/Guattari 2000, 244) Die Wissenschaft bekämpft also das Chaos der Mannigfaltigkeit, von dem sie gleichzeitig zutiefst angezogen ist (vgl. ebda.). Es sind zwei sich widersprechende Tendenzen, die einerseits den Versuch einer Ausdehnung der Immanenz beinhalten, jedoch gleichzeitig im Modus der Vereinheitlichung verhaftet bleiben. Die Priorisierung in der Wissenschaft der einen über die andere Tendenz ist für Deleuze/Guattari eindeutig. „Die Wissenschaft gäbe alle rationale Einheit, nach der sie strebt, für ein Stückchen Chaos, das sie erforschen könnte.“ (Deleuze/Guattari 2000, 244)

8.5. Der Andere in einem ich-losen Feld

In ihrem Text „Was ist Philosophie?“ fragen Deleuze/Guattari: „Ist [...] *der Andere* notwendig sekundär im Verhältnis zu einem Ich?“ (Deleuze/Guattari 2000, 21) Diese Frage stellt sich, wenn man den Anderen als Subjekt oder Objekt betrachtet. „Wir stecken hier in einem Problem, das die Pluralität der Subjekte, ihre Beziehung, ihre wechselseitige Darstellung betrifft.“ (Deleuze/Guattari 2000, 22). Für Deleuze/Guattari verlangt der Andere einen Begriff a priori, während sich die Subjekte und Objekte auf diesem auffalten bzw. territorialisieren, deterritorialisieren und reterritoralisieren. Es gibt nicht unterschiedliche Subjekte, die unterschiedliche Objekte hervorbringen. „Es gibt mehrere Subjekte, weil es einen Anderen gibt, nicht umgekehrt.“ (Deleuze/Guattari 2000, 22) Der Andere ist eben *nicht* ein anderes Objekt oder ein anderes Subjekt. Die Subjekte und Objekte ordnen sich dem *Anderen* zu, nicht umgekehrt (vgl. ebda.).

Deleuze/Guattari verwischen das Ich, weil es immer schon in einem Gefüge steht. Es ist immer schon umhüllt vom Anderen. Deleuze/Guattari sprechen von einem Erfahrungsfeld, das nicht mehr im Verhältnis zu einem Ich, sondern in einem Verhältnis zu einem bloßen ‚es gibt...‘ als reale Welt angesehen wird.“ (Deleuze/Guattari 2000, 12) Plötzlich erscheint jenseits dieses Feldes ein Gesicht (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 22). Doch dieses Gesicht ist nicht Subjekt oder Objekt, sondern drückt eine „mögliche Welt“ aus (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 22f.).

„Das Gesicht Albertines drückte das Amalgam aus Strand und Meereswogen aus: ‚Von welcher unbekannten Welt schied sie mich?‘ Die ganze Geschichte dieser exemplarischen Liebe ist die langwierige Explikation möglicher Welten, die durch Albertine ausgedrückt werden, eine Explikation, durch die sie sich bald in ein betörendes Subjekt, bald in ein enttäuschendes Objekt verwandelt.“ (Deleuze 1989, 327)

Durch den Ausdruck verliert das bis zu dem Zeitpunkt homogene Wahrnehmungsfeld²⁵ seine Ruhe und Selbstverständlichkeit (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 22). Der Ausdruck bringt plötzlich Differenzen hervor, er macht die Differenz räumlich und zeitlich bemerkbar (vgl. Krause 2004, 386). Das bloße: „es gibt“ vergeht und es scheint eine neue Welt zu entstehen, im Kontrast zu der bis dato gegebenen (vgl. Krause 2004, 387f.). Ein Übergang macht sich bemerkbar. Der *Andere* stellt keine Beschränkung von Möglichkeiten dar, sondern ist die Bedingung von Möglichkeiten überhaupt. Ohne ihn könnte ein „Subjekt“ gar keine Erfahrung machen.

„Das Selbst muss sich also ausliefern, muss sich den Anderen gegenüber offen halten, um sie in seinem eigenen Erfahrungshorizont als konstituierende Elemente der permanenten Selbsterfahrung zu erhalten.“ (Ehrmann 2014, 4)

Der *Andere* befindet sich jenseits von Gut und Böse als ein reines Potenzial.²⁶ Jeder Begriff hat bei Deleuze/Guattari ein Werden, durch das er sich mit anderen Begriffen verzweigt, so dass die Begriffe ihre Konturen aufeinander abstimmen und neue Komponenten eines Begriffsfeldes entstehen. Durch das Auftauchen „des Anderen“ entstehen Verzweigungsmöglichkeiten. Das Gesicht, der Begriff verleiht dem Möglichen Realität. Der *Andere* ist *nicht* Objekt, während man selbst Subjekt ist, und umgekehrt aus der Perspektive des Anderen. Deleuze/Guattari wollen das „Feld des Anderen“ neu überdenken, ein Feld des Werdens kreieren. Der *Andere* „als Ausdruck einer möglichen Welt in einem Wahrnehmungsfeld“ (Deleuze/Guattari 2000, 24) ist die „Bedingung, die den Übergang von einer Welt zur anderen garantiert.“ (Deleuze/Guattari 2000, 25). Es bestehen überall Möglichkeiten zur Assoziation. Dem Begriff ist eigentümlich, dass er „die Komponenten *in ihm* unzertrennbar macht [...]“ (Deleuze/Guattari 2000, 26) Die Komponenten in ihm sind „geschieden, heterogen und dennoch nicht voneinander trennbar – dies ist der Status der Komponenten oder dessen, was die Konsistenz des

²⁵ „In jedem psychischen System ist die Wirklichkeit mit einem Gewimmel von Möglichkeiten umgeben; aber unsere Möglichkeit einer anderen Welt sind stets die Anderen.“ (Deleuze zit. nach. Krause 2004, 386)

²⁶ „Die Angst (also die unbestimmte Sorge, die nicht an den einen oder anderen Zustand der Dinge gebunden ist) ist die affektive Wirkung der Modalität des Möglichen.“ (Virno 2010, 84)

Begriffes, seine Endo-Konsistenz definiert.“ (Deleuze/Guattari 2000, 26) Die Komponenten innerhalb eines Begriffes unterscheiden sich, aber jede Unterscheidung weist eine „partielle Überlappung, eine Nachbarschaftszone der einen Ununterscheidbarkeitsschwelle mit einer anderen auf [...]“ (ebda.) Diese Nachbarschaftszonen sind Beziehungen des Werdens. Der Andere darf nicht als etwas Einheitliches verstanden werden, das vom Ich abgegrenzt wird, so wie die Bewegung des Werdens nicht ein Übergehen der einen Entität zu einer anderen abgeschlossenen Entität darstellt. „Es gibt ein Gebiet *ab*, das gleichermaßen zu *a* wie zu *b* gehört, in dem *a* und *b* ununterscheidbar ‚werden‘.“ (Deleuze/Guattari 2000, 26) Das Ununterscheidbar-werden bedeutet jedoch nicht ein Auflösen der Differenzen als die Negation von Differenz. Auf der Immanenzebene sind alle Prozesse des Werdens Ausdruck von Positivität. Negativität entsteht nur, wenn versucht wird, die Immanenzebene zu vereinheitlichen. Wenn das passiert, beschreiben wir Subjekte und Objekte als differentielle Entitäten. Wir setzen dem Werden Grenzen durch die Sprache und verwirklichen die Struktur des Anderen durch variable Termini in den verschiedenen Wahrnehmungswelten (vgl. Deleuze 1992, 350). Solche variablen Termini sind austauschbare Begriffe wie „ich“ und „du“, „wir“ und „sie“ etc. Wenn wir den Anderen mit einem speziellen Objekt gleichsetzen, dann wird der Andere zugleich „nur das andere Subjekt, wie es mir erscheint, und wenn wir ihn mit einem anderen Subjekt gleichsetzen, so bin ich ein Anderer in der Weise wie ich ihm erscheine.“ (Deleuze/Guattari 2000, 22) In Deleuze/Guattaris Konzeption wird die Trennung von „Ich“ und „Anderer“ obsolet, Begriffspersonen überfliegen die Komponenten des Anderen (vgl. Rölli 2004, 355). Begriffspersonen sind dynamisch und prozesshaft, territorialisieren und deterritorialisieren sich ständig. „Ich bin nicht mehr ich, sondern die Fähigkeit des Denkens, sich zu sehen und sich quer durch eine Ebene zu entwickeln, die mich an mehreren Stellen durchquert.“ (Deleuze 2000, 73)

Für Deleuze/Guattaris Subjektbegriff sind Ereignis und Zeit von Bedeutung. Vergangenheit und Zukunft sind bei Deleuze Modi *eines* Ereignisses. Das reine Werden²⁷ als der Strom der Empfindungen selbst unterliegt nicht der Sequenzialität und der

²⁷ Žižek veranschaulicht das „reine Werden“ anhand eines Beispiels: Der kritische Temperaturpunkt Null Grad Celsius gemäß des „tatsächlichen Werdens“ verfolgt immer eine Richtung; entweder das Wasser gefriert oder es schmilzt. Der Gefrierpunkt selbst ist neutral und symmetrisch (vgl. Žižek 2005, 22). „So wird ein Ding etwa gleichzeitig größer (als es war) und kleiner (als es sein wird).“ (Žižek 2005, 22)

Gerichtetheit“ (vgl. Žižek 2005, 15). Der Bewusstseinsstrom, der das Denken bedingt, ist zeitlich nicht gerichtet, verfolgt kein *telos*, sondern ist ein ursprungsloses rhizomatisches Feld.

8.5.1. Ich als eine Bestimmung in der Zeit

Das „ich“ bezeichnet nur eine vergangene Welt.“ (Deleuze/Guattari 2000, 25)

Wie entsteht die Wahrnehmung des „Ich“? Es entsteht im Nachhinein oder in der Zwischen-Zeit, als „ein vergangenes gerade im Verhältnis zu den kommenden Möglichkeiten des (Anders-Werdens).“ (Krause 2004, 387). In so einer wahrgenommenen Kluft entsteht weniger das Ich, sondern vielmehr die Selbstbegründung des „Ich“. Das Subjekt denkt sich vereinheitlicht, in dem es den a-subjektiven Bewusstseinsstrom zum Stillstand bringt und „ich“ sagt.²⁸ Gleichzeitig ist Stillstand und Fixierung als Teil *einer* Bewegung nie gegeben. Die Reflexion wird bei Herder als freie *Kraft* der Seele verstanden, den Ozean der Empfindungen *anzuhalten*, eine Welle abzusondern und die Aufmerksamkeit auf diese zu richten. Die Akte der Rekognition, deren Existenz Deleuze nicht leugnet (vgl. Rölli 2004, 352), kann man sich vorstellen wie Wellen in einem Empfindungsstrom.

„Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei würket, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinne durchrauschet, *eine* Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke.“ (Herder 2013, 22)

Das Bild der Welle eignet sich deswegen gut, weil sie nie wirklich abgesondert ist, sie sticht nur hervor. Freilich ist die Metapher von Herder in Bezug auf Deleuze mit Vorsicht zu lesen. Bei Herder ist die Reflexion einem Subjekt zugehörig, das den Empfindungsstrom anhält. Deleuze spricht hingegen von einem transzendentalen Feld. Es stellt sich als ein

„reiner a-subjektiver Bewußtseinsstrom dar, als unpersönliches prä-reflexives Bewußtsein, als qualitative Dauer des ichlosen Bewußtseins [...]. Es ist eher der Übergang von einer Empfindung

²⁸ Bei Kant ist das „Ich denke“ die Verbindungsleistung eines aktiven Subjekts. Bei Deleuze ist das „Ich denke“ zeitlich bestimmt. Der Strom des Bewusstseins wird angehalten.

„Die Zeit [...] ist die Form all dessen, was sich verändert und sich bewegt, [...] keine ewige Form, sondern gerade die Form dessen, was nicht ewig ist, die unveränderliche Form der Veränderung und der Bewegung.“ (Deleuze 1993, 42)

zur anderen – wie nahe sie auch aneinanderliegen mögen –, als Werden, als Steigerung oder Minderung von Vermögen (virtuelle Quantität). [...] Mangels Bewußtsein muß sich das transzendente Feld als eine reine Immanenz definieren, da es sich jeder Transzendenz des Subjektes und des Objektes entzieht. Die absolute Immanenz ist in sich selbst: Sie ist nicht in etwas, nicht einer Sache immanent, sie hängt von keinem Objekt ab und gehört zu keinem Subjekt.“ (Deleuze 1996, 29f.)

Die Immanenz stellt sich dar als ein Fließen, das niemals zum Stillstand kommt und sich ständig verändert. Ein Verweis Marc Röllis auf Deleuzes Kant-Rezeption macht das deutlich:

„Denn unterhalb der Selbstbegründungskompetenz der Vernunft strömt unaufhörlich der radikal empiristische *flux of experience*, ein innerzeitlicher Fluss des Werdens, der sich laufend selbst differenziert und den ‚Ausgangspunkt dessen bildet, was zu denken nötig ist‘ – während die Rekognition dieses qualitative Werden limitiert, bemisst, objektiviert und zum Stillstand bringt.“ (Rölly 2004, 351)

Für Deleuze spielt die Zeit eine besondere Rolle in der Bestimmung des *Ich* „[...] nur in der Zeit kann meine unbestimmte Existenz bestimmbar werden.“ (Deleuze/Guattari 2000, 39) Bei Kant wird der innere Sinn (die Zeit) von dem Verstand bestimmt. Es scheint als würde dieser aktive Verstand, den Kant postuliert, bei Deleuze der Anschauung weichen. „Weil nämlich die Seele (oder vielmehr die Kraft) – wie Leibniz sagte – nichts tut oder nicht handelt, sondern nur präsent ist, sie bewahrt [...]“. (Deleuze/Guattari 2000, 252) Es wird also weniger aktiv synthetisiert, sondern *bewahrt*. So beschreiben Deleuze/Guattari das „Ich sagen“ auch als Gewohnheit. Die Seele bewahre im Zusammenziehen „was die Materie zerstreut oder ausstrahlt, in Bewegung setzt, reflektiert, bricht oder umformt.“ (Deleuze/Guattari 2000, 252) Nur darf man sich dieses Zusammenziehen nicht als aktiven Prozess vorstellen, den das Subjekt leistet. Denn die „Kontraktion ist keine Aktion.“ (ebda.) Deleuze/Guattari nennen sie „reine Passion, eine Kontemplation, die das Vorhergehende im Folgenden bewahrt.“ (ebda.) Das „Ich“ entsteht also durch eine Kontraktion, eine Bestimmung, die einen Empfindungsstrom begrenzt, aber gleichzeitig ist das „Ich“ als der vorgestellte Stillstand dieses Stroms nur durch das Fließen des Stromes möglich. Das „Ich“ konstituiert sich im Da-zwischen, zwischen dem „es gibt“, dem nächsten „es gibt“ und dem nächsten „es gibt“ etc. „Die Zeit ist diese formelle Beziehung, gemäß welcher sich der Geist selbst affiziert [...]“ (Deleuze 1993, 44) Der

Geist oder das Gehirn-Subjekt²⁹ affiziert sich selbst durch den inneren Sinn, indem es den Bewusstseinstrom sukzessiv begrenzt. Die eigentliche Erfahrungsgrundlage ist dieser a-subjektive Bewusstseinsstrom. „Die Urtatsache ist der reine Fluß der Erfahrung, der keinem Subjekt zuschreibbar und weder subjektiv noch objektiv ist; Subjekt und Objekt sind, wie alle festen Entitäten, einfach nur sekundäre Gerinnungen“ (Žižek 2005, 39) dieses Flußes.

8.5.2. Fluchtlinien und Geschwindigkeit

Durch die zeitliche Begrenzung als Gerinnung bestimmt sich das „Ich.“ Gleichzeitig ist diese Fixierung, das „Ich“ zwischen dem „es gibt“ womöglich noch zu undynamisch gedacht und wird der Theorie von Deleuze/Guattari nicht gerecht. Das „Ich“ als Ausdruck einer temporären Subjektposition zu begreifen, würde die „Geschwindigkeit“³⁰ reduzieren, die Deleuze/Guattari in ihrem rhizomatischen Denken erzeugen. Das Subjekt ist weniger Position als eine Fluchtlinie, die sich territorialisiert und deterritorialisiert. Um es mit der Wellenmetapher zu sagen: Auch eine Welle ist keine Position im Fluss.

8.5.3. Identität und Mikropolitik

In ihrem Buch über die Mikropolitik bei Deleuze/Guattari verweisen Ralf Krause und Marc Rölly auf den großen Einfluss David Humes auf Deleuze als auch auf die Auseinandersetzung Deleuzes mit der Einbildungskraft als Grundlage einer „Politik der freien Assoziation.“

„In der Einbildungskraft wird ein Netz von Verbindungslinien zwischen Vorstellungen und Affekten erzeugt, die nicht nach Maßgabe einer transzendenten Instanz, sondern stets aufs Neue in überraschenden Wendungen und reaktiv auf praktische Erfordernisse gezogen werden.“ (Krause/Rölly 2004, 264)

Eine sehr große Rolle spielt hier die Gewohnheit. „Sie bewahrt und aktualisiert die Vergangenheit kontinuierlich, als stets variable Voraussetzung weiterer Assoziation.“

²⁹ Das Subjekt bei Deleuze/Guattari ist nichts anderes als seine eigene Materialität. „Das Gehirn ist der Geist selbst.“ (Deleuze/Guattari 2000, 251) Žižek schreibt in seinem Buch über Deleuze zum Verhältnis von „Geist“ und „Gehirn“: „Das Problem ist nicht, wie sich der Geist auf neuronale „materielle Prozesse“ reduzieren läßt (wie sich die Sprache des Geistes durch die Sprache der Hirnprozesse ersetzen läßt, wie man erstere in zweitere übersetzt), sondern es besteht darin, zu begreifen, daß der Geist nur deshalb hervortreten kann, weil er in das Netz sozialer Beziehungen und materieller Zusätze eingebettet ist.“ (Žižek 2005, 31)

³⁰ „Es geht [...] um Schnelligkeiten und Lenksamkeiten [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 366)

(ebda.) In all der Bewahrung von Assoziationen entstehen stets Fluchtlinien, die das Ganze neu schichten. Politische Veränderungen ergeben sich im kleinen Stil durch Assoziationen, über die sich dann wieder nach und nach neue Gewohnheiten und Abläufe herausbilden (vgl. Krause/Rölly 2004, 264). Mikropolitische Prozesse vollziehen sich zu jeder Zeit und überall in Form von Maschinen und Gefügen, die sich nicht in binäre Zuordnungen passen lassen. Deleuze/Guattari unterscheiden zwei Formen von Segmentaritäten (linear und zirkulär, hart und geschmeidig) und beziehen sich auf Paul Virilios Beschreibung der Entwicklung des Römischen Reiches. Es werde durch die „universale Kunst, ‚durch Linienführung Grenzen zu ziehen‘, eine Aufteilung von Territorien, eine Substitution des Raumes durch Orte oder Territorialitäten, eine Umwandlung der Welt in die Stadt, kurz eine immer härtere Segmentarität“ (Deleuze/Guattari 1992, 288) vorgenommen.

Diese Grenzziehungen auf einer Makroebene setzen immer Werdensprozesse auf einer molekularen Ebene voraus. Jede Verknüpfung lässt neue Prozesse entstehen, kann überall stattfinden und ändert das Gesamtbild. Die molekularen Werdensprozesse unterwandern die Strukturen auf einer Makroebene (vgl. Krause/Rölly 2004, 266.). „Jede Gesellschaft, aber auch jedes Individuum wird von zwei Segmentaritäten gleichzeitig durchzogen: die eine ist molar und die andere molekular.“ (Deleuze/Guattari 1992, 290) Jede Politik ist zugleich Makropolitik und Mikropolitik (vgl. ebda.).

8.6. Positivität statt Mangel

*„Das Reale ist nicht unmöglich, in ihm ist und wird vielmehr alles möglich.“
(Deleuze/Guattari 1974, 37)*

In „Anti-Ödipus“ richten sich Deleuze/Guattari gegen den Begriff des Mangels in der Psychoanalyse. Das Subjekt in der freudschen Psychoanalyse und auch in seiner Weiterentwicklung durch Lacan ist stets gezeichnet vom Mangel. Für Deleuze/Guattari ist der Mangel nicht von vornherein gegeben, er entsteht nur durch die Logik der Einheit. Im Subjekt der Psychoanalyse besteht eine Leere und jedes Begehren stellt das Bestreben dar, diese Leere zu füllen. Für Lacan hat das Erleben des Mangels seinen Ursprung in der Geburt. Mit der Geburt kommt es zur Auflösung der körperlichen Einheit mit der Mutter, in der es sich in einem vorbewussten Zustand der Vollkommenheit befand. Der Mangel

und der daraus resultierende Wunsch, das Gefühl der Geborgenheit und Einheit wiederzuerlangen, ist unaufhebbar. Den Mangel im Subjekt, den es niemals vollständig zu füllen vermag, nennt Lacan *Objekt klein a*. Jedes Begehren entsteht durch die Unmöglichkeit, den Mangel zu kompensieren. Für Deleuze/Guattari ist dieser Mangel nicht einfach gegeben, er wird vielmehr ständig herbeigeführt, das Subjekt wird ödipalisiert. Das Subjekt ist nicht von Mangel gezeichnet, Mangelerfahrungen entstehen, weil das Subjekt eine vermeintlich ursprüngliche Einheit wiederherzustellen versucht.

„Aus der Perspektive des (ödipalisierten) Bewusstseins lässt er [der Wunsch] sich allein als Ausdruck des Mangels verstehen, der um ein ursprüngliches Verhältnis kreist, das in der therapeutischen Praxis wiedererinnert und repräsentiert werden soll.“ (Krause/Rölli 2004, 268)

Die Wiederherstellung der Einheit muss für Deleuze/Guattari scheitern, denn das Subjekt ist längst ein Anderer geworden. In „Anti-Ödipus“ und „Tausend Plateaus“ entwerfen Deleuze/Guattari ein Konzept, in der das Unbewusste nicht vom Mangel gezeichnet ist, sondern vom positiven Wunsch.

„Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand. Vielmehr ist es das Subjekt, das den Wunsch verfehlt, oder diesem fehlt ein feststehendes Subjekt; denn ein solches existiert nur kraft Repression.“ (Deleuze/Guattari 1974, 36)

Nur die Vereinheitlichung als Form der Repression bringt den Mangel hervor. Denn in der Psychoanalyse wird der Mangel immer auf ein Prinzip zurückgeführt, vom dem aus die Unvollständigkeit herrührt. Das weibliche Kind erfährt in der phallischen Phase, dass etwas fehlt; es ist unvollständig im Gegensatz zu seinen männlichen Altersgenossen und entwickelt Penisneid. Einer solchen phallogozentristischen Betrachtungsweise ist das Prinzip der Identität und Negativität inhärent. Alle Ereignisse werden in Beziehung zu einer Identität gesetzt, von dort aus wird ein Mangel konstruiert. Die Geschichte des Ödipus wird übertragen, kopiert und dem Individuum aufgepfropft. Das Subjekt entsteht, gezeichnet durch Unvollständigkeit. Deleuze/Guattari beziehen sich auf die Psychoanalytikerin Melanie Klein, die die Kartographie eines ihrer Patienten, des „kleinen Richards“ nicht verstanden hat (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 24).

„Sie begnügt sich damit, vorgefertigte Kopien wieder abzuziehen – Ödipus, der gute und der böse Papa, die gute und die böse Mama – während das Kind verzweifelt versucht, eine Performanz zu erreichen, die von der Psychoanalyse völlig anerkannt wird.“ (ebda.)

Die Psychoanalyse folgt ihren „eigenen Achsen der Signifikanz und Subjektivierung“ (Deleuze/Guattari 1992, 25), sie organisiert, stabilisiert und naturalisiert die Mannigfaltigkeiten. Sie hätte „das Rhizom generiert und strukturalisiert.“ (ebda.) In ihrer Schizoanalyse werden Karten gezeichnet und keine Kopien angefertigt. Man müsse sich laut Deleuze/Guattari fragen, wo der Strom der Verbindungen von Schichten und Segmenten verfestigt und blockiert wird, nicht jedoch welche Schichten und Segmente er *nicht* bilde.

„Man kann sehen, was schon mit dem kleinen Hans geschehen ist, ein typischer Fall der Kinderanalyse: man hat immer wieder sein Rhizom zerstört, seine Karte übermalt, man hat sie eingegrenzt und ihm alle Ausgänge versperrt, [...] man hat ihn mit seinem eigenen Körper verwurzelt, man hat ihn durch Professor Freud abgeblockt.“ (ebda.)

Deleuze/Guattari entwerfen das Konzept der Kartographie. Das Unbewusste wird darin als azentrisches System behandelt, wobei die wichtigste Eigenschaft jene ist, dass die „lokalen Initiativen [...] unabhängig von einer zentralen Instanz koordiniert, und die Berechnungen [...] im gesamten Netzwerk (Mannigfaltigkeit) vorgenommen“ (Deleuze/Guattari 1992, 31) werden.

9. Knotenpunkt

Deleuze/Guattari greifen Nietzsches und Heideggers Kritik an der europäischen Metaphysik auf und „wenden sich von einem Denken ab, das als begriffliches, subsumierendes und definierendes unauflöslich mit dem Herrschaftsprinzip verwoben ist.“ (Zima 2001, 187) Das begriffliche Denken folgt einer Logik der Vereinheitlichung, in der das Mannigfaltige synthetisiert wird und zu einer Einheit des Begriffes geformt wird. Abseits der Logik der Vereinheitlichung (Baum-Typen) funktioniert das Denken rhizomatisch. Es zeichnet sich durch Konnexion und Heterogenität aus, es entstehen ständig neue Assoziationen durch Fluchtlinien, denen das Denken folgt. In dem wilden Spiel der Assoziation gibt es auch Segmentierungslinien, die das Rhizom „stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc. [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 19). Im Zuge der unaufhörlichen Assoziationsprozesse entstehen so immer wieder „Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 20) In den Werken mit Félix Guattari entsteht eine Weiterentwicklung (oder neue Karten) der Immanenzphilosophie von Deleuze. Die Immanenz darf nur sich selbst immanent gedacht

werden. So werfen Deleuze/Guattari den Gedanken der Einheit und der Vielheit. Das Differente ist Ausdruck *eines* Seins. Auf der Ebene der Immanenz sind die Differenzen nicht durch Negativität voneinander getrennt, sondern durch positive *Auffaltungen* der Immanenz. Deleuzes Kritik an der Bewusstseinsphilosophie ist, dass in dieser Erfahrungen einem Subjekt immanent gedacht werden (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 56). [...] nicht die Immanenz ist ‚dem‘ Bewusstsein immanent, sondern umgekehrt [...]“ (Deleuze/Guattari 2000, 57) Ein transzendentaler Empirismus löst sich von der Vorstellung eines vorkonstituierten Subjekts. Deleuze/Guattari sprechen von Begriffspersonen, die das Immanenzfeld überfliegen. Subjekt wird, was zum Gesichtspunkt kommt und in diesem verharret. So entsteht eine Vereinheitlichung der Assoziationen als Einheitlichkeit des Ichs – eine Bestimmung in der Zeit. In Deleuze/Guattaris „Politik der Assoziation“ können sich politische Identitäten nicht als geschlossene Einheiten konstituieren. Durch Repräsentation (in Form eines Begriffes als Name einer Bewegung) soll Einheitlichkeit bewahrt werden, zugleich wird diese durch ständige Werdensprozesse verunmöglicht. Die Verunmöglichung zur Bildung geschlossener Identitäten ist jedoch kein Verlust. Identität ist anders als bei Habermas keine verletzbare Einheit, die es zu wahren gilt. Vielmehr müsse man sich von der Identitätslogik lösen, durch die das Gefühl von Entzweiung erst erwächst.

10. Hegemonie oder Mikropolitik?

Deleuze/Guattari entwerfen ein antizentristisches und antihierarchisches Denken und versuchen, Subjektivierungs- und Vereinheitlichungsprozesse immer wieder zu unterlaufen. Laclau/Mouffe konzentrieren sich auf Prozesse der Subjektivierung und auf die Ebene des Symbolischen und das, was man mit Deleuze/Guattari Zeichenregime nennen könnte. Für Deleuze/Guattari geht es nicht um Anerkennung, in der Einheiten (bspw. Subjektpositionen) einander ihre Identität zu/oder absprechen. Ihnen geht es eher darum, an einen Punkt zu kommen, an dem Identitätskonstitutionen unwichtig werden. Dann erst kann sich der Mensch von der Mangel Erfahrung lösen, die immer durch Prozesse der Vereinheitlichung hervorgerufen werden. Denkt man die Immanenzphilosophie in ihrer Radikalität (und im Grunde kann man sie nur so denken bzw. sich nur so denkend annähern) muss man Verhärtungen auflösen, sich einen organlosen Körper schaffen. Für Deleuze sind Identitäten Simulationen, optische Effekte,

erzeugt durch ein tieferliegendes Spiel, das der Differenz und Wiederholung (vgl. Deleuze 1992, 11). Die Identität als ein Moment der Repräsentation reduziert das Differente auf die Kopie. Für Deleuze/Guattari ist eine solche Fixierung eine Art optische Täuschung. Der Name einer Partei beispielweise suggeriert ihre Einheitlichkeit. Die Repräsentation ist aber angewiesen auf Prozesse, die den bedeutungsfixierenden Charakter erst ermöglichen. Jede Makrostruktur hat auch ein Mikrogewebe. Diese mikropolitischen Prozesse vollziehen sich jedoch nicht im „Inneren“ einer Bewegung, man darf die Äußerlichkeit ihrer Beziehungen nicht außer Acht lassen (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 23). Deshalb reicht es auch nicht zu sagen, dass jeder molare Prozess auch mikropolitische Prozesse *enthält*, denn die molaren und mikropolitischen Prozesse vollziehen sich nicht getrennt voneinander.

„Es sieht ganz so aus, als ob der Andere die individuierenden Faktoren und präindividuellen Singularitäten in die Grenzen von Objekten und Subjekten integrierte, die sich der Repräsentation nun als wahrgenommen oder wahrnehmend darbieten.“ (Deleuze 1992, 351)

Die vollständige Einheitlichkeit eines Subjekts oder einer politischen Bewegung ist nie gegeben. Wenn bestimmte Entscheidungen getroffen werden, die die Identität stabilisieren, vollziehen sich immer auch Mikroprozesse, die sich dem Vollzug der Entscheidung entziehen.³¹ Jede behauptete Identität ist gleichzeitig einem organlosen Körper zugewendet, der „unaufhörlich den Organismus auflöst, asignifikante Teilchen, reine Intensitäten eindringen und zirkulieren lässt und der sich die Subjekte zuordnet, denen er einen Namen nur als Spur einer Intensität läßt.“ (ebda.) Gleichzeitig sind jene Gruppen, die Identität und Bedeutungsfixierung ablehnen, nicht gefeit vor Schichtenbildungen und Verhärtungen. Wenn sich Vereinheitlichungsprozesse bemerkbar machen, muss man sich einen „organlosen Körper“ schaffen, um die Verhärtungen wieder zirkulieren zu lassen. Die Immanenzphilosophie kann deshalb auf das Moment der Anerkennung verzichten, das sich immer als Konsequenz der

³¹ Exkurs: In der Geschichte des Wettstreits zwischen Pan und Phoebus Apollo wagt es Pan, sein Flötenspiel mit der Musik von Apollo zu messen. Der Gott des Berges soll das Urteil fällen. Der zufällig anwesende König Midas vernimmt mit Entzücken das „barbarische Spiel“ von Pan. Der Berg wendet sich Apollo zu. Der blondgelockte Apollo spielt auf seiner Laier. Tmolos entscheidet und die apollinische Kunst gewinnt. Dem König Midas missfällt das Urteil, er nennt den Entscheid unbillig. Daraufhin lässt ihm Apollo Eselsohren wachsen, die Midas zu verbergen weiß. Nicht jedoch vor seinem Barbier, der das Geheimnis erblickt. Der Barbier spricht mit niemandem darüber, kann es jedoch auch nicht für sich behalten. Er gräbt ein Loch in die Erde und flüstert hinein, was er gesehen hat. Anschließend bedeckt er es mit Erde. Dort wächst nach und nach ein Busch, die Halme beginnen zu wuchern und flüstern das Geheimnis in alle Winde (vgl. Ovids Metamorphosen, nach Wenzel 2012, 135).

Vereinheitlichung ergibt, die es bei Deleuze/Guattari aufzubrechen gilt. Die Deleuze-Rezeption von Ralf Krause macht das deutlich:

„Kampf um Anerkennung, die das entfremdete, gespaltene Subjekt inszeniert, haftet der Charakter dialektischer Negativität an. Sofern es sich um seine Geschichte allein in Negation zum Anderen bestimmt, macht es sich abhängig von der Instanz, die es bekämpft. Der Andere entpuppt sich dann als konstitutives Moment, als nach Außen verlagerte Bedingung der eigenen Erfahrung und letztlich als die Struktur zur Bewahrung der konventionellen gegenständlichen Wahrnehmung.“ (Krause 2004, 391)

11. Subjektverständnis bei Laclau/Mouffe

Laut Laclau/Mouffe können sich Emanzipationsbestrebungen in einer pluralistischen Gesellschaft nicht auf metaphysische Letztbegründungen stützen. Ihre von der lacanischen Psychoanalyse inspirierte Hegemonietheorie geht mit einer Absage an jegliche Form des Essentialismus und der Konstitution von stabilen Identitäten einher. Dadurch stellt sich folgende Frage: „Wie kann ein emanzipatives politisches Projekt verfolgt werden, wenn Ungewissheit über die zu emanzipierenden Identitäten (z.B. das Proletariat, die Frauen, ethnische Minderheiten etc.) besteht?“ (Stäheli 2009, 255) Der Verzicht auf essentielle Identitäten müsse für Laclau/Mouffe keine Entpolitisierung nach sich ziehen, sondern im Gegenteil – er „bewirkt vielmehr die ‚Wiederkehr des Politischen‘ (1992) Mouffe.“ (Stäheli 2009, 255) In ihrer präzisen Analyse politischer Subjektivierungsprozesse, fragen sie, wie Identitäten durch hegemoniale Artikulationsprozesse hervorgebracht werden. Deleuze/Guattari ein Denken der Vereinheitlichung ablehnen, erscheint es für Laclau/Mouffe notwendig, sich mit diesem auseinanderzusetzen. Identifikationsprozesse vollziehen sich notwendigerweise, in demselben Maß wie sich auch ständig neue Fluchtlinien bilden. Auch in Laclau/Mouffes Denken werden verhärtete Segmente immer wieder neu aufgebrochen. Aber Laclau/Mouffe geht es nicht ausschließlich um die Produktion von Fluchtlinien. Sie fragen sich, wie brüchige Knotenpunkte in einem Prozess des Werdens gedacht werden können, die verhindern, dass sich Identitäten endgültig fixieren. Dazu müssen die Knotenpunkte vorerst als Leere gedacht werden. Im Gegensatz zu Habermas’ Theorie, in der sich die Identität einer komplexen Gesellschaft im Zuge konsensueller Entscheidungen herausbildet, setzen Laclau/Mouffe die Leere an den Platz der Entscheidung. Eine Leere die immer nur partiell gefüllt wird.

11.1. Repräsentation – Macht – Leere

In ihren radikaldemokratischen Überlegungen beziehen sie sich auf Claude Leforts „leeren Ort der Macht.“ Claude Lefort beschreibt einen Prozess der Entgrenzung, den er mit der Bedingung der Möglichkeit einer demokratischen Ordnung verbindet. Er beginnt die Darlegung seines Verständnisses von Demokratie mit der Frage nach den



Eigenschaften eines monarchistischen Systems. Für Abbildung 4 Leviathan

Lefort ist der Körper des Königs der Schlüssel zum

Verständnis der Monarchie. Das bekannte Bild des Herrschers aus Thomas Hobbes' politischem Hauptwerk „Leviathan“ veranschaulicht den herrschenden Souverän als politischen Körper (siehe Abbildung 4). In ihm eint sich die Gesellschaft zu einem vollständigen Ganzen, die ihm unterworfenen Subjekte fungieren in diesem wie Organe. Jedem Subjekt kommt ein Platz und eine Funktion in der Abgeschlossenheit des übergeordneten Körpers zu. Der König ist der sterbliche Gott, er ist Transzendenz und Immanenz zugleich (vgl. Gaus 2004, 70) Er ist Transzendenz, weil der Herrscher regierend über dem Volk steht, aber zugleich Immanenz, weil er die Gesellschaft inkorporiert. Der Herrscher „verkörpert den Ort der Macht. In ihm bildet sich die ursprüngliche Teilung zwischen dem Singulären und dem Universellen ab, er ist die Instanz, in der die Gesellschaft sich als Einheit erkennt und ihre Identität findet.“ (Gaus 2004, 69) Die Macht des Herrschers behauptet sich als Einheit mit der Macht aller von ihm repräsentierten Subjekte und leugnet so die „die Teilung durch die Darstellung der Gesellschaft als eines einheitlichen Körpers.“ (Gaus 2004, 81)

11.1.1. Der leere Ort der Macht

Laut Lefort kommt es durch den Zusammenbruch des Ancien Régimes im 18. Jahrhundert zu dem Wegfall des monarchischen Körpers als der Inkorporation der politischen Ordnung. Die Formation des Sozialen wird nicht mehr im Körper des Monarchen gebündelt, dort wo der Körper des Königs war, bleibt ein *leerer Ort der Macht* zurück. Jene Depersonifizierung der Macht ist konstitutiv für eine demokratische

Ordnung. „An die Stelle des Wortes des Fürsten, das als Allgemeines und Eindeutiges den Sinn markierte, tritt Ungewissheit und Offenheit.“ (Gaus 2004, 71) Es ist eine Erfahrung der Entgrenzung von Macht, dessen Wirkung sich nicht nur auf die politische Ordnung beschränkt. Mit dem Monarchen bestand eine übergeordnete Instanz, aus der alle Bereiche des Sozialen (Recht, Wissen, Glauben etc.) entsprangen. Jegliche Beantwortung von Fragen der Legitimation führte auf diesen Ursprung zurück.

Laclau spricht von einer *Logik der Inkarnation* (vgl. Laclau 1992, 85). Durch den Wegfall des Monarchen entstehen Differenzierungsprozesse und neue Formen von Identität, die sich nicht mehr ohne weiteres auf einen Ursprung zurückführen lassen. Für Laclau/Mouffe ist es wesentlich, dass der Ort der Macht als vormalig fixierter Ursprung der Ordnung des Sozialen *leer* bleibt. Darin unterscheidet sich jene Theorie auch maßgeblich von Habermas' Konzeption, in der der Wegfall der ursprünglichen Einheit (gewährleistet durch die alten Religionen und mythischen Weltbilder) nach und nach durch die „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“ kompensiert werden soll. Für Laclau wäre die Besetzung des leeren Ortes der Macht durch eine neue Einheit (die vernünftige Diskursgemeinschaft) kein Fortschritt, sondern führe die Probleme, die sie zu lösen beansprucht, erneut ein. Nicht der vernunftmäßige Konsens des souveränen „Volkes“ kann die Leere füllen, vielmehr muss die *Leere* des Ortes der Macht als *das* konstitutive Merkmal der Moderne angesehen werden.

„Lefort begreift den Prozess des ‚In-Form-Setzens‘ des Sozialen nicht von der Idee der Einheit ausgehend, sondern von der Teilung und setzt sich somit sowohl von der liberal-kontraktualistischen als auch von der marxistischen Tradition ab.“ (Gaus 2004, 81)

Für Lefort und auch Laclau/Mouffe findet sich das teleologische Bestreben, den Ort der Macht durch eine universale Kategorie zu füllen, in einer Vielzahl politischer Konzeptionen. Marx entwirft „das Proletariat“ als revolutionäres Subjekt, das die Gesellschaft einen soll, wenn es an die Macht kommt. Es gibt einen klar definierten geschichtlichen Zielzustand, in die der Kampf um die Einheit der (Klassen-)Gegensätze münden soll. Wenn der leere Ort der Macht durch das Proletariat gefüllt ist, kehrt eine unbedingte gerechte Ordnung ein.

11.1.2. Politische Subjekte im klassischen Marxismus

Laclau/Mouffe entwickeln ein „postmarxistisches“ Projekt radikaler Demokratie. Ihre „Dekonstruktion des Marxismus“ ist weit davon entfernt, den Marxismus zu verwerfen, vielmehr geht es darum, neue Artikulationsformen zu finden, durch die mit jeglichem Rest an Essentialismus gebrochen wird. Im traditionellen Marxismus (bzw. in seiner traditionellen Lesart) stehen zwei politische Körper als Einheiten in einem Widerspruch zueinander, den es aufzulösen gilt. Die Klasseneinheiten „Proletariat“ und „Bourgeoisie“ definieren sich durch einen essentialistischen Klassenkern, durch den sich die Identität der Subjekte (Arbeiter oder Bourgeoisie) konstituiert. Ihre Zuordnung wird als „die notwendige Verortung der historischen Interessen“ (Laclau/Mouffe 2015, 120) gefasst. Die einzelnen Subjekte finden sich in klar abgrenzbaren politischen Körpern wieder, deren Grenze durch einen grenzenlosen Antagonismus gezeichnet ist. Die klare Abgrenzung der politischen Subjekteinheiten „Proletariat/Bourgeoisie“ sichert zugleich die Identität und Einheit des einzelnen Arbeiters/ Bourgeois. Die Dichotomie Proletariat/ Bourgeoisie ist durch die Notwendigkeit der historischen Entwicklung gegeben, wie auch die Beziehung der einzelnen Subjekte zu der Klasseneinheit. Durch diese Konzeption erhalten die Einheiten ihren fixen Status in der Gegenwart durch eine natürliche, aprioristische Bestimmung und so ist auch ihre zukünftige geschichtliche Entwicklung vorherbestimmt. Laclau/Mouffe sehen sich als Zeugen des Falls dieses „letzten Bollwerks des Klassenreduktionismus, insofern die wahre Einheit und Homogenität der Klassensubjekte in eine Reihe von unsicher integrierten Positionen auseinandergefallen ist, die [...] nicht auf irgendeinen notwendigen Punkt zukünftiger Vereinheitlichung bezogen werden können.“ (Laclau/Mouffe 2015, 120) Die wahre Einheit der Klasse, vollständig bestimmt durch ökonomische Determinanten, war nur eine scheinbare. Die Repräsentation der einzelnen Subjektpositionen durch Signifikanten wie das „Proletariat“, „Die Partei“ war niemals vollständig und identisch mit sich selbst. Nach den Ereignissen von 1989 und dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa stellte sich für Laclau/Mouffe die dringende Frage nach einer Erneuerung der Linken (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 23). In den 1980er Jahren, wenn Laclau/Mouffe ihr Hauptwerk verfassen, kommen eine Vielfalt „neuer sozialer Bewegungen“ auf, die sich nicht in die starre Einheit einer Arbeiterklasse integrieren lassen. Die Identität der Subjekte können nicht mehr auf eine übergeordnete Einheit zurückführt werden, die

Mannigfaltigkeit der Subjektpositionen sprengt das Korsett der marxistischen Klasseneinheit.

11.1.3. Saussure, Derrida

"Die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche." (Derrida zit. nach Laclau/Mouffe 2015, 249)

Für Laclau/Mouffe sind Subjektpositionen Momente einer diskursiven Struktur. Was bedeutet das? Rekapitulieren wir für einen Moment prominente Sprachtheorien nach dem *linguistic turn*. In Ferdinand de Saussures Sprachsystem erlangt jedes Zeichen seine spezifische Bedeutung in Relation zu allen anderen Zeichen im System. Saussure veranschaulicht seine Theorie mit der Metapher eines Schachspiels: In einem Schachspiel ergeben sich die Bedeutung und Funktion einer Figur in Abgrenzung und Relation zu allen anderen Figuren (vgl. Saussure 2011, 105).

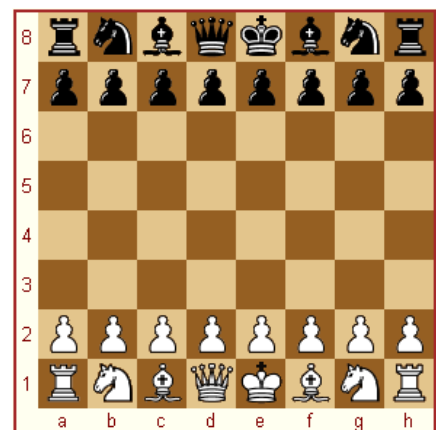


Abbildung 5 Schachbrett (geschlossen)

Sprache ist in dieser Auffassung ein geschlossenes System, in dem sich Identitäten als klare Einheiten konstituieren. In einem geschlossenen System ist die Möglichkeit der Bedeutungsfixierung denkbar, weil sich jede Bedeutungseinheit klar abgrenzen lässt als Differenz zu den anderen Bedeutungseinheiten.

Jaques Derrida fragt in Anschluss an Saussure, ob man die Sprache wirklich als ein homogenes Ganzes betrachten kann. Wo liegen die Grenzen der Sprache? Wo beginnt Sprache und wo hört sie auf? Wie verändert sich das Spiel, wenn wir die Felder und Figuren des Schachbretts als endlos begreifen? Derrida sprengt die Grenzen der strukturalistischen Sprachauffassung. Sprache wird bei Derrida zu einem unendlichen Spiel der Signifikanten, in der Bedeutung niemals fixiert werden kann.

„In diesem Spiel der Repräsentation wird der Ursprungspunkt ungreifbar. Es gibt Dinge, Wasserspiegel und Bilder, ein endloses Aufeinander-Verweisen – aber es gibt keine Quelle mehr. Keinen einfachen Ursprung.“ (Derrida 1998, 65)

Durch die entgrenzte Vorstellung von Sprache entfällt die übergeordnete Einheit, durch die sich Bedeutungen vollständig konstituieren könnten. Das sprachliche Zeichen, das sich in Differenz zu anderen Zeichen konstituiert, kann keine stabilen Grenzen aufweisen, wenn es kein übergeordnetes System als Einheit gibt, in der die differenziellen Positionen eingeschlossen und in ihrer Gesamtheit als ein Ganzes abgegrenzt sind (vgl. Laclau 2010, 85). Die differenzielle Bedeutungsfixierung weicht der Unabschließbarkeit des Sinns (*différance*) in einem unabschließbaren Kontext. Jede Form von Artikulation ist prekär, vorläufig und niemals fixiert. Es gibt keine klare Zuordnung *eines* Signifikanten zu *einem* Signifikaten, was das Gleiten des Signifikanten verursacht. Stärker als Derrida betonen sie, dass Bedeutungsfixierungen entstehen, diese aber nur brüchig und unvollständig sein können. Auf diese Entwicklungen beziehen sich Laclau/Mouffe in ihren Werken, wobei sie einen Struktur- und Diskursbegriff entwickeln, in dem die Unterscheidung zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Diskursen aufgehoben wird. Der Diskurs ist etwas Materielles.

11.1.4. Verschiebung und Fixierung

„Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst.“ (Derrida 2002, 421)

Wenn sich Bedeutung ständig verschiebt, muss das Postulat jeder scheinbaren Fixierung von klar abgrenzbaren Bedeutungseinheiten kritisch beäugt werden.³² In Anschluss an Derrida muss man fragen, ob nicht in jeder Form politischen Handelns unzulässige Bedeutungsfixierungen vorgenommen werden? Gilt die Unzulässigkeit der Bedeutungsfixierung nicht auch für das „feministische Subjekt“ oder das Subjekt *der Arbeiter(Innen)*? Bedeutet (politisches) Handeln nicht, sich für bestimmte Forderungen einzusetzen, die immer mit der Annahme von relativ fixierten „Einheiten“ verbunden ist? Wenn eine sozialdemokratische Partei angibt, sich für „die Arbeiter“ einzusetzen, dann

³² Eine der prominentesten Analysen bezüglich des Zusammenhangs von Bedeutungsfixierung und (sprachlicher) Gewalt findet man bei Judith Butler. Sie formuliert eine scharfe Kritik an einer essentialistischen Bedeutungsfixierung von „Weiblichkeit“, durch die andere Formen von Frau-Sein als „unnatürlich“ charakterisiert werden. Bedeutungsfixierungen betreffen unterschiedliche Formen von Gewalt, man denke beispielsweise an Inter-Sex-Surgery. Die klare Zuordnung zu der Kategorie „Mann“ oder „Frau“ soll durch medizinische, chirurgische oder psychiatrische Eingriffe herbeigeführt werden.

gehen sie von einer gewissen Art von Einheitlichkeit jener Gruppe aus, was die Interessen, Forderungen, Bedürfnisse etc. „der Arbeiter“ betrifft. Aus Perspektive der derridaschen Konzeption ist die Repräsentation der Interessen der Arbeiter nicht möglich, der Signifikant „Arbeiter“ verschiebt sich ständig. Es besteht keine Möglichkeit, die Eigenschaften und Forderungen „der Arbeiter“ darzustellen. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe greifen Derridas Konzeption auf, kritisieren jedoch gleichzeitig, dass dieser sein Augenmerk ausschließlich auf das Moment der Sinnaufschiebung und Unvollständigkeit des Sinns richtet. So scheint jegliche Form von politischer Aktion unmöglich zu werden. Laclau/Mouffe bejahen den Gedanken von der Unmöglichkeit einer vollständigen Fixierung von Bedeutung, versuchen aber auch das Moment der Entscheidung in ihre Analysen einzubeziehen.

11.1.5. Überdeterminierung

Laclau/Mouffe wenden sich von dem Gedanken einer „Gesellschaft“ als geschlossene Totalität ab. Dazu greifen sie Althusser's Konzeption von Gesellschaft als ein „komplex strukturiertes Ganzes“ auf sowie dessen Hegel-Rezeption. Für Hegel ist eine ideale Gesellschaft Totalität als Entfaltung von Geist. Althusser versteht Totalität bei Hegel als die „Erscheinung, die Selbstmanifestation dieses einfachen Prinzips, das in allen Manifestationen fortbesteht, also selbst in der Entfremdung, die seine Wiederherstellung vorbereitet.“ (Althusser zit. nach Laclau/Mouffe 2015, 130) Alle Erscheinungen gehen also, selbst in der Entfremdung, also in der Ausdifferenzierung und Entzweiung von These in Anti-These auf eine übergeordnete Einheit zurück. Die „einfache Einheit“ ist jedem Moment der Entzweiung inhärent. Für Laclau/Mouffe werde so das (lacansche) Reale auf einen Begriff reduziert (vgl. ebda.), da alle „Differenzen mit den notwendigen Vermittlungen in der Selbstentfaltung eines Wesens identifiziert“ (ebda.) werden. Laclau/Mouffe wenden sich von einer solchen Vorstellung ab, für sie wird der althusser'sche Begriff der „Überdeterminierung“ für die Beschreibung von Gesellschaft zentral. Althusser selbst entlehnt den Begriff der Linguistik und Psychoanalyse (vgl. Althusser zit. nach Laclau/Mouffe 2015, 130) Für Laclau/Mouffe liegt die „weitreichendste potentielle Bedeutung von Althusser's Aussage [darin, dass] alles, was im Sozialen existiert, überdeterminiert ist.“ (Laclau/Mouffe 2015, 130) Sie postulieren, dass sich das Soziale als symbolische Ordnung konstituiert (vgl. ebda.). Es hat nicht schon

a priori existiert und kann dann vollständig vermittelt werden. Die Scheidung von Wesenhaften und Symbolischen wird aufgetrennt. Es gibt keine zwei Ebenen, eine die das Wesen der Gesellschaft und das Wesenhafte der sozialen Agenten betrifft und eine davon abgeleitete Ebene des Symbolischen. Das wäre nur möglich, wenn es eine vollständige Isomorphie zwischen Wesen und Repräsentation gäbe und wenn es dadurch eine Möglichkeit gäbe, einen letzten buchstäblichen Sinn zu fixieren. Laclau/Mouffe greifen Althusser's Überlegungen auf, aber verwerfen die grundlegende Determination des Sozialen durch die Ökonomie als aprioristische Notwendigkeit (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 131). Wenn nämlich „die Ökonomie“ für jede Form von Gesellschaft determinierend wäre, dann müsste sie „unabhängig von jedem spezifischen Typus von Gesellschaft“ (ebda.) definiert werden. Die Definition der Ökonomie wäre dann abgelöst von konkreten sozialen Bedingungen a priori *entschieden*, als „abstraktes universales Objekt [...] die Determination in letzter Instanz.“ (Laclau/Mouffe 2015, 132) Hier wenden sich Laclau/Mouffe von der „zirkulären Analyse“ Althusser's ab. Von einem Denken à la Hegel, in dem alle Momente auf ein letztes Prinzip verweisen, wollte sich Althusser zu Beginn seiner Analysen befreien. Für Laclau/Mouffe erliegt er einem ähnlichen Irrtum. In Althusser's Analyse ist die Ökonomie ein solches determinierendes Prinzip, auf das alle überdeterminierten sozialen Elemente zurückgeführt werden könnten. Laclau/Mouffe wenden sich in ihrer Konzeption von der Ökonomie als letzter, notwendig-determinierender Einheit ab.

11.2. Zwei Problematiken in der Debatte um das „Subjekt“

Was geschieht, wenn jegliche Vorstellung einer Determination durch eine letzte Instanz verworfen wird? Für Laclau/Mouffe kann die logische Konsequenz nur eines sein: Verstreuung. Dies gilt nicht nur für die Einheit eines determinierenden Prinzips wie das der Ökonomie, sondern auch für die Einheit des Subjekts.

11.2.1. Einheit

Laclau/Mouffe kritisieren die Annahme eines vorkonstituierten Subjekts als die Grundlage zur Vereinheitlichung einer diskursiven Formation. „Subjekte“ können nicht Grundlage und Ausgangspunkt von Erfahrung sein, weil „jegliche Erfahrung“ von präzisen diskursiven Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängt.“ (Laclau/Mouffe 2015,

150) Erfahrung ist auch ein Teil von Diskursivität, die nicht auf eine fixierte Ausgangsbasis zurückgehen kann.

"Eine diskursive Formation wird weder durch die logische Kohärenz ihrer Elemente noch durch das Apriori eines transzendentalen Subjektes, noch durch ein sinnstiftendes Subjekt à la Husserl oder durch die Einheitlichkeit der Erfahrung vereinheitlicht." (Laclau/Mouffe 2015, 139) Vielmehr werden die Subjektpositionen, die immer schon Teil der Struktur sind, von Artikulationspraxen hervorgebracht.

11.2.2. Verstreuung

Um auf die Unmöglichkeit einer Einheit des Subjekts zu verweisen, geben Laclau/Mouffe den Subjektbegriff zugunsten von „Subjektpositionen“ auf. Laclau/Mouffe geben an, dass wann immer sie vom "Subjekt" sprechen, Positionen innerhalb einer diskursiven Struktur gemeint sind (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 150). Die Entgrenzung der Einheit des Subjekts und die Verstreuung auf Subjektpositionen löst für Laclau/Mouffe jedoch nur eines von zwei Problemen, die mit der Kategorie des Subjekts zu tun haben (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 149). Das Aufbrechen der Einheit des Subjekts und das analytische Moment der Verstreuung gründen sich in der Ablehnung einer ursprünglichen Totalität (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 150). Die Totalität als die determinierende Instanz wurde entgrenzt, es kam zu einer Verstreuung der Einheit des Subjekts. Nun muss gefragt werden, wie es zur Verbindung zwischen den Subjektpositionen kommen kann. Die Vorstellung einer möglichen Verbindung zwischen den Subjektpositionen brachte die Befürchtung der Wiederherstellung einer neuen Einheit hervor und „erregte [...] den Verdacht einer Retotalisierung, die heimlich die Kategorie des Subjekts als einheitliche[s] und vereinheitlichende[s] Wesen wiedereinführte.“ (Laclau/Mouffe 2015, 151) In vielen Konzeptionen kam es daher nicht nur zu einer Verstreuung, sondern zu einer Trennung zwischen den diskursiven Positionen. Für Laclau/Mouffe kam es zu einer „Ersetzung des Essentialismus der Totalität durch einen Essentialismus der Elemente.“ (ebda.) Man glaubte, die analytischen Probleme, die sich aus dem Postulat der Einheit des „Subjekts“ ergeben, zu lösen, indem man die Einheit auftrennt und auf unterschiedliche Positionen verstreut. Wenn diese Positionen jedoch erst recht wieder Einheiten bilden, als diskursive Formationen, die fixiert und abgeschlossen sind und keine Verbindung zulassen, verschiebt sich das Problem nur von einer Makro- auf eine Mikroebene. Man spricht von Entgrenzung, aber in Wirklichkeit hat man es mit neuen geschlossenen Mikrototalitäten zu tun. Geben wir ein Beispiel; behaupten wir für einen Augenblick, es gäbe „eine Linke“

in Österreich. Welche wären *die* Forderungen *der* Linken? Die Etablierung einer Partei oder Einheit, die die Mannigfaltigkeit linker politischer Gruppen vollständig repräsentieren würde, erscheint gefährlich. Die Forderungen sind zu mannigfaltig, als dass man sie auf ein einfaches Prinzip zurückführen könnte. Eine Entgrenzung der Kategorie „der Linken“ erscheint sinnvoll. Es kommt zur Verstreuung der unterschiedlichen Subjektpositionen, die unterschiedliche Interessen vertreten, wie zum Beispiel „FeministInnen“, „ÖkologInnen“, „TierrechtlerInnen“, „GewerkschaftlerInnen“ etc. Eine vollständige Identität „der Linken“ scheint in Anbetracht der Mannigfaltigkeit ihrer Positionen als unzulängliche Vereinheitlichung. Nun besteht jedoch das Problem darin, dass eine vollständige Trennung der Positionen weder analytisch noch politisch eine sinnvolle Lösung darstellt. Das Postulat einer reinen Unvereinbarkeit zwischen verschiedenen Subjektpositionen verschließt die Möglichkeit, Prozesse eines politischen Zusammenwirkens verschiedener Gruppen zu analysieren und zu erklären. Bezogen auf die politische Praxis müsste man jegliche Form von politischer Aktion verwerfen und auf die untragbare Repression der Differenzen durch die Vereinheitlichung verweisen. Eine vollständige Trennung der Positionen ergibt wieder essentialistisch anmutende Kategorien. Es werden auf ein Neues Totalitäten eingeführt. Mit dem Moment der Verstreuung ist noch nicht mit dem Moment der Essentialisierung gebrochen. Die Konzeption des Widerstreits bei Lyotard ist deshalb nicht mit der Dissenstheorie Laclau/Mouffes zu verwechseln, in der die Grenzen der diskursiven Formationen prinzipiell *durchlässig* sind. Mit Lyotards Konzeption könnte leicht argumentiert werden, warum die Subjektpositionen im Widerstreit zueinander stehen und sich nicht auf einen gemeinsamen Signifikanten beziehen können. Da keine allgemeine Diskursregel gefunden werden kann, ist jede Form der politischen Entscheidung ein Gewaltakt, in dem verabsäumt wird, die Vielfalt partikularer Forderungen anzuerkennen. So wären auch politische Forderungen, die sich auf den „Feminismus“ und „die Frauen“ beziehen, abzulehnen. Denn man kann mit gutem Gewissen behaupten, dass es nicht *das* feministische Subjekt gibt, sondern heterogene Diskursarten und Subjektpositionen. Der „Feminismus“ ist voller Widersprüchlichkeiten, man denke beispielsweise an die heterogenen Forderungen, die im Gleichheitsfeminismus und Differenzfeminismus vertreten werden. Es gibt nicht „die FeministInnen“ genauso wenig wie es „die Gesellschaft“ gibt. Dennoch müsste es eine Theorie und Praxis geben, in der Formen der

Repräsentation berücksichtigt werden. Es verlangt nach einem Konzept der Beziehungen zwischen Subjektpositionen, die die Logik der Differenz und die Logik der Äquivalenz zusammendenkt. Welche Beziehung kann es zwischen den differenziellen Subjektpositionen bestehen, die weder im Sinne eines habermasschen Konsenses noch als lyotardscher Widerstreit zu verstehen sind? Wie kann man Einheit denken, in der differenzielle Positionen als solche anerkannt werden, ohne Gefahr zu laufen, dass Einheit die Differenzen in sich auflöst?

11.3. Leere Signifikanten

Laclau/Mouffe beschreiben mit ihrem Konzept nicht nur die Unentscheidbarkeit (die sie nicht leugnen), sondern auch das Moment der Entscheidung als die Konstitution von Identitäten. In ihrem Hegemoniekonzept kommt es in einem Feld flottierender Signifikanten zu der Bildung von Knotenpunkten. Diese Knotenpunkte sind nicht als fixierte Diskursarten zu verstehen, die vollständig abgegrenzt voneinander in einem geschlossenen System liegen. Das Feld flottierender Signifikanten ist beweglich, es bilden sich ständig neue Formationen und neue Verbindungen. Nun kann es dazu kommen, dass sich die flottierenden Signifikanten um einen leeren Signifikanten gruppieren. Ein Partikularismus wird hegemonial und übernimmt die Aufgabe, die Partikularismen zu repräsentieren, die durch den Bezug zu dem hegemonialen Signifikanten in einer Äquivalenzbeziehung zueinander stehen. Dieses Hegemonialwerden eines leeren Signifikanten ist stets prekär, in dem offenen Feld flottierender Signifikanten herrscht ein ständiger Wettstreit um den leeren Ort der Macht.

„Ein leerer Signifikant ist genau genommen ein Signifikant ohne Signifikat.“ (Laclau 2002, 65)

Ein leerer Signifikant bedeutet nicht die bloße Möglichkeit der Kopplung desselben Signifikanten mit unterschiedlichen Signifikaten, je nach Kontext.³³ Der Signifikant wäre dann nicht leer, sondern äquivok (vgl. Laclau 2002, 65). Auch die Überdeterminierung (oder Underdeterminierung) macht noch keinen leeren Signifikanten, sondern bedingt nur sein Gleiten (vgl. ebda.). Die Leere des Signifikanten entsteht durch die Unmöglichkeit, seine eigenen Grenzen zu bezeichnen. Wenn die Grenzen des Signifikationssystems

³³ Ein Beispiel für eine Äquivocation ist die Homonymie und/oder Polysemie. Das Signifikat zu „Bank“ ist in einem Kontext eine Sitzgelegenheit, im anderen Kontext ein Geldinstitut. Unter Leere versteht Laclau etwas anderes.

bezeichnet werden könnten, dann wären die Grenzen Teil des Signifikationssystems. Und dann gäbe es es überhaupt keine Grenzen und keine Einheiten (vgl. Laclau 2002, 66). Die Leere ist die Bedingung für Hegemonie. Die Differenzen, die sich um den leeren Signifikanten gruppieren, versuchen die Leere zu füllen (vgl. Laclau 2002, 74ff.). „Hegemonisieren bedeutet genau, diese Füllfunktion zu übernehmen.“ (Laclau 2002, 76) Der Signifikant „Feminismus“ bspw. ist leer, unterschiedliche feministische Positionen können in einen Dissens treten und versuchen, die Leere des Signifikanten zu füllen. Obwohl die Forderungen verschiedener feministischer Strömungen sehr unterschiedlich, ja sogar widersprüchlich sein können, muss kein Antagonismus zwischen den Positionen auftauchen. Der Widerspruch zwischen den differenziellen Positionen *innerhalb* einer diskursiven Formation muss noch keinen Antagonismus bedeuten. Der Signifikant „Feminismus“ hat die Aufgabe, eine Vielzahl unterschiedlicher (und zum Teil widersprüchlicher) Positionen in eine Äquivalenzrelation zu setzen. Weil er gleichzeitig mit der Unmöglichkeit konfrontiert ist, die Mannigfaltigkeit der Differenzen, die er angibt, zu repräsentieren und die Grenzen der Repräsentation anzuzeigen, handelt es sich um einen leeren Signifikanten.

11.3.1. Hegemonie

Um von Hegemonie zu sprechen, muss die Offenheit eines Feldes flottierender Signifikanten auf dem sich die artikulatorischen Praxen ergeben, angenommen werden.

„Ein vollkommen erfolgreiches System von Differenzen, welches jeden flottierenden Signifikanten ausschließen würde, würde keine Artikulation ermöglichen; das Prinzip der Wiederholung³⁴ würde jede Praxis innerhalb dieses Systems beherrschen und es gäbe nichts zu hegemonisieren.“ (Laclau/Mouffe 2015, 171)

In ihrer hegemonietheoretischen Konzeption sind die Subjektpositionen verstreut, jedoch nicht innerhalb einer übergeordneten Einheit. Die Offenheit des Feldes erlaubt die Entstehung einer Vielzahl hegemonialer Knotenpunkte (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 177). Man kann sich ein solches Feld, ähnlich wie ein entschleunigtes Rhizom, als azentristisches, offenes Feld vorstellen, durchzogen von Knotenpunkten. Ein Knotenpunkt entsteht durch das Setzen eines konstitutiven Außen.

³⁴ Man kann hier an die deleuzesche Formulierung der Wiederholung des Identischen denken.

So gibt es zwei Bedingungen für Hegemonie, „einmal die Präsenz antagonistischer Kräfte und zum zweiten die Instabilität der sie trennenden Grenzen.“ (Laclau/Mouffe 2015, 173) In Bezug auf ein konstitutives Außen (Derrida) bilden bestimmte Differenzen innerhalb einer diskursiven Formation eine Äquivalenzkette. Was die Differenzen bei Laclau/Mouffe äquivalent werden lässt, ist keine positive Eigenschaft, sondern die gemeinsame Opposition zu Elementen des Außen, die in Differenz gesetzt werden. Die Regelmäßigkeit der Verstreuung ist nicht *a priori* gesetzt, es können immer wieder andere Formationen gebildet werden. Die Differenzen gruppieren sich zu einem bestimmten Zeitpunkt rund um einen leeren Signifikanten und es bildet sich so eine hegemoniale Formation, die nie vollständig fixiert werden kann. Es gibt keine Subjektposition, die *a priori* dafür vorgesehen ist, die hegemoniale Funktion zu besetzen.

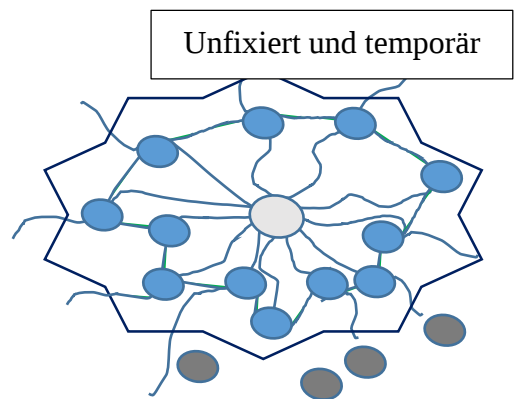
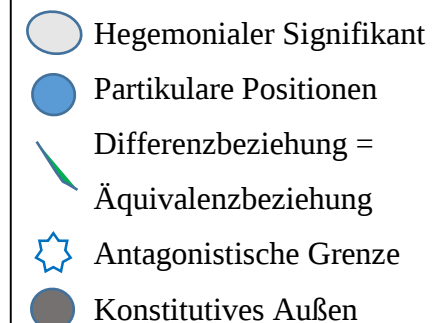


Abbildung 6 Diskursive Formationen

„Die feministischen oder ökologischen politischen Subjekte zum Beispiel sind bis zu einem gewissen Punkt *wie jede andere soziale Identität* flottierende Signifikanten, und es ist eine gefährliche Illusion zu meinen, dass sie ein für allemal gesichert und das Terrain, das ihre diskursiven Bedingungen des Auftauchens bildete, nicht untergraben werden kann.“ (Laclau/Mouffe 2015, 178)

Das systematische Ensemble der Subjektpositionen konstruiert sich nur *für eine bestimmte Zeit* als brüchige Totalität in Hinblick auf etwas, das *jenseits* der Grenze liegt (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 181). Das, was jenseits der Grenze liegt, ist ein konstitutives Außen, das die Identität des Subjekts zugleich stabilisiert und destabilisiert.



11.3.2. Logik der Äquivalenz und Logik der Differenz

In einer diskursiven Formation gibt es eine Verstreuung der Momente, die in einer gewissen Regelmäßigkeit angeordnet sind. Die Verdichtung der differenziellen Positionen um diesen Signifikanten folgt jedoch keinem intelligiblen Prinzip, ist

keineswegs notwendig oder statisch. Jede diskursive Formation ist auch in anderer Form möglich.³⁵ Absolute Notwendigkeit der Ordnung wäre nur gegeben, wenn man jedes Element auf ein Moment einer unbedingten Totalität reduzieren könnte. In einer solchen völlig konstituierten Totalität wäre "jedes Moment von Anfang an dem Prinzip der Wiederholung unterworfen." (Laclau/Mouffe 2015, 140) Es wäre eine ständige Wiederholung des Identischen, ein zirkuläres Spiel, Formen der Artikulation wären unmöglich. Die brüchigen Totalitäten, die Laclau/Mouffe im Sinn haben, folgen auch einer Notwendigkeit, jedoch einer Notwendigkeit in Form von Relationen. Innerhalb des Augenblicks der Totalität (die trotz eines Moments der Schließung immer brüchig bzw. offen bleibt) werden die Elemente auf Momente des Systems reduziert und dort nehmen sie einen „notwendigen“ Platz ein. Notwendigkeit bedeutet nichts anderes als eine bestimmte relationale Anordnung innerhalb der diskursiven Formation. Kontingenz bedeutet, dass die Notwendigkeit der Positionen nur innerhalb dieser einen Diskursformation gilt. Besteht aber nicht in dem postmodernen Gedanken des „anything goes.“ Gleichzeitig betonen Laclau/Mouffe jedoch auch die Kontingenz, als die Tatsache, dass die Fixierung nur für einen Moment gegeben ist. Durch eine neue Artikulation ergibt sich eine neue brüchige Totalität und neue relationale Notwendigkeit (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 140). Identität verstanden als diskursives Phänomen ist keine homogene, abgeschlossene Einheit, sondern eine Ansammlung von differenziellen Positionen, in der sich die Grenzen ständig verschieben. Die Grenzen werden durch Artikulation verschoben. Unter Artikulation verstehen Laclau/Mouffe eine Praxis, in der die Beziehung zwischen Elementen neu strukturiert wird, so dass die Identität und Bedeutung der einzelnen Elemente modifiziert wird (vgl. Laclau/Mouffe 2015, 139). Laclau/Mouffe unterscheiden Elemente von Momenten. Momente nennen sie differenzielle Positionen, die innerhalb eines bestimmten Diskurses artikuliert sind.

Sie bilden Äquivalenzketten, formieren sich zu Knotenpunkten. Die Differenzen, die *nicht* innerhalb dieses Diskurses artikuliert sind, nennen sie Elemente. Es gibt also Differenzen zwischen den Momenten im „Inneren“ der diskursiven Formation, die Differenzen, die sich zu einer Äquivalenzkette verbinden und die Differenz zum Außen, die Differenz zu den Elementen. "Der Status der ‚*Elemente*‘ ist der von flottierenden

³⁵ Ein leerer Signifikant wie zum Beispiel „Anti-Kapitalismus“ kann unterschiedliche Subjektpositionen vereinen. Eine Äquivalenzkette wie TierschützerInnen, SportlerInnen etc. ist möglich, aber auch eine wie Anti-DemokratIn, ÖkologIn etc.

Signifikanten, die nicht gänzlich zu einer diskursiven Kette artikuliert werden können." (Laclau/Mouffe 2015, 148) Auch für diese Unterscheidung gilt, dass die Differenz zwischen Momenten und Elementen nie vollständig und die Transformation der Elemente in Momente nie ganz abgeschlossen ist. Die Artikulation betrifft die Beziehung zwischen Elementen und Momenten. Das Moment der Bedeutungsfixierung, eine strukturierte Totalität (Diskurs) geht aus der Praxis der Artikulation hervor, eine Diskursformation, welche nie vollständig fixiert werden kann. Die Artikulation bestimmter Elemente auf Kosten anderer folgt nicht einer „rationalen Logik, sondern [...] einer kontingenten Unterdrückung möglicher anderen Artikulationen.“ (Rüdiger zit. nach Jörke 2004, 168) Die Unmöglichkeit eine hegemoniale Subjektposition vollständig zu fixieren, führt nicht zur Einschränkung von Freiheit, sondern im Gegenteil – ist die Bedingung der Möglichkeit des Subjekts selbst.

11.4. Freiheit und Entscheidung - Das Moment des Subjekts

„Der Augenblick der Entscheidung, der Augenblick des Wahnsinns, ist der Sprung von der Erfahrung der Unentscheidbarkeit zu einem kreativen Akt [...]. Dieser Augenblick der Entscheidung bleibt sich selbst überlassen und ist nicht in der Lage, seine Gründe durch irgend ein System von Regeln, die ihn transzendieren, aufzuweisen; dieser Augenblick ist der Augenblick des Subjekts.“ (Laclau 1999, 127)

Laclau entwickelt die Theorie der Subjektpositionen aus seiner Zusammenarbeit mit Chantal Mouffe weiter. Laut Andreas Reckwitz angeregt unter anderem durch eine Kritik, die Žižek in seinem Aufsatz „Jenseits der Diskursanalyse“ formuliert. Laclau spinnt jedenfalls Gedanken der lacanschen Psychoanalyse in Zusammenhang mit der Hegemonietheorie weiter (vgl. Reckwitz 2006, 346).

Laclau stellt die These auf, Freiheit sei eine Form von Dislokation. Die Freiheit als die Möglichkeit zur Entscheidung ist das Moment des Subjekts, d.h. der Versuch, die Unentscheidbarkeit zwischen den Subjektpositionen zu entscheiden. Freiheit ist nur aufgrund der Unentscheidbarkeit der Struktur möglich. In einem vollkommen gesättigten Kontext wären alle Subjektpositionen fixiert und es gäbe keine Freiheit und kein Subjekt. Bei Laclau ist die Struktur nun eben nicht geschlossen, sondern voller Lücken. Und das Subjekt ist nichts anderes als die Entscheidung, der Versuch, diese Lücken zu füllen.

Folgen wir Laclaus Argumentation in seinem Werk „New Reflections on the Revolution of Time.“ Laclau zeigt verschiedene Zugänge zum Konzept der Freiheit auf, unter anderem die strukturalistische Version: „I am a product of structures; there is nothing in me with a separate substantiality from the discourses making me up; a total determinism governs my actions.“ (Laclau 1990, 43) In einer geschlossenen Struktur gibt es keine Freiheit. Nun zeigt Laclau auf: Wenn die Struktur, die den Einzelnen bestimmt, nicht geschlossen ist, sich nicht vollständig konstituieren kann, dann ist es auch unmöglich, dass die Struktur das Subjekt vollkommen determiniert. Die Struktur kann das Subjekt nicht vollständig konstituieren, weil es von einem radikalen Außen blockiert wird, das sie disloziert (vgl. Laclau 1990, 44)

„There is nothing in me which was oppressed by the structure or is freed by its dislocation; I am simply thrown up in my condition as a subject because I have not achieved constitution as an object.“ (Laclau 1990, 44)

Der Mensch ist also verurteilt, frei zu sein. Was Laclau hier ausdrückt ist exakt der Gedanke der Kontingenz, den man nicht mit einem postmodernen „anything goes“ verwechseln darf. Es gibt Identität, die durch die Struktur bedingt ist, aber die wird ständig disloziert. Für Laclau gibt es Freiheit, weil die vollständige Konstitution der Struktur als Ganzes, die die Grenzen des Einzelnen angeben, unmöglich sind. Das Subjekt ist also notwendigerweise teilweise determiniert und teilweise selbstbestimmt.

„However, as this self-determination is not the expression of what the subject already is but the result of its lack of being instead, self-determination can only proceed through process of identification.“ (ebda.)

Demnach ist die Selbstbestimmung nicht etwas, das aus dem Inneren des Subjekts kommt, etwas, das schon da war, d.h. einer existierenden Identität des Subjekts entspringt. Die Selbstdetermination funktioniert durch den Prozess der Identifikation mit einem *anderen*. Jede Entscheidung ist stets begleitet von dem Wunsch, einen Mangel zu kompensieren. Die vollständige Füllung ist jedoch unerreichbar.

[...] freedom exists because society does not achieve constitution as a structural objective order; but any social action tends towards the constitution of that impossible object, and thus towards the elimination of the conditions of liberty itself.“ (ebda.)

Seine vollständige Konstitution, nach der das Subjekt stets strebt, ist unmöglich. Denn wäre es vollständig konstituiert, wäre es nicht Subjekt, sondern die Struktur selbst.

Für die Argumentation Laclaus muss es ein radikales Außen geben, das die Struktur verunmöglicht. Die Unmöglichkeit sozialer Realitäten ist demnach zugleich der Schlüssel, um sie zu verstehen: „To understand social reality, then, is not understand what society is, but what prevents it from being.“ (ebda.)

Mit Lacan kann man das Subjekt als eine Art „psychische Apparatur [begreifen], die sich die symbolischen Ordnungen der Kultur mit ihren Subjektangeboten aneignet.“ (Reckwitz 2006, 346) Die widersprüchlichen Subjektpositionen werden (psychologisch betrachtet) ins Subjekt verlegt³⁶, das immer schon von einem Mangel gezeichnet ist. Das Subjekt tritt auf, wenn es zu einer Entscheidung zwischen den Subjektpositionen kommt. Das Subjekt versucht, sich die kulturellen Subjektpositionen anzueignen, ist aber von vornherein zum Scheitern verurteilt. Während die Subjektpositionen in ein antagonistisches Verhältnis treten, wobei das Außen die vollständige Konstitution der Identität verhindert, ist die Identität von innen blockiert, blockiert sich selbst (vgl. Žižek 1998a, 126). Jede Identität ist schon immer in „sich selbst blockiert, von einer Unmöglichkeit markiert, und der externe Feind ist einfach das kleine Stück, der Rest an Realität, auf den wir diese intrinsische, immanente Unmöglichkeit ‚projizieren‘ oder ‚externalisieren.‘“ (ebda.) Das Subjekt projiziert dann die Unmöglichkeit seiner eigenen vollständigen Realisierung auf eine gegnerische Position. Dieser gegnerische Andere ist dann quasi die Verkörperung unserer eigenen Selbstblockade (vgl. ebda.). Jegliche Form der Subjektivierung scheitert am Realen, als „Überrest, der nicht in das symbolische Universum integriert werden kann.“ (Žižek 1998a, 129)

Exkurs: Das unmögliche Objekt

In seinem Aufsatz weist Žižek darauf hin, dass poststrukturalistische Theorien oft missverstanden werden. Sätze wie: „Die Gesellschaft existiert nicht“, „die Frau existiert nicht“, „das Subjekt existiert nicht“ (vgl. Žižek 1988a, 23) widersprechen all unseren Intuitionen und wendet man sich diesen Theorien nur flüchtig zu, erscheinen solche sind solche Behauptungen als ein Ausdruck eines realitätsfernen Nihilismus. Zurecht weist

³⁶ Mit Žižek könnte man vom „menschliche[n] Geist [als] ein Pandämonium widerstreitender Kräfte [...]“ (Žižek 1998b, 29) sprechen.

Žižek darauf hin, dass die Diskurstheorie Laclau/Mouffes „weit davon entfernt [ist], alle Realität auf eine Art Sprachspiel zu reduzieren [...]“. (ebda.) Vielmehr geht es um ein Feld des Symbolischen, das immer von einem Mangel gezeichnet sein muss. Um etwas zu bezeichnen, um etwas als Einheit zu begreifen, braucht es Grenzen. Da das Symbolische nie in der Lage ist, all das zu repräsentieren, was es vorgibt zu repräsentieren, muss es von Mangel gezeichnet sein. Wenn ein Zeichen in der Lage wäre, die Wirklichkeit vollständig zu repräsentieren, dann würde es sich nicht um Repräsentation handeln, denn dann wäre das Repräsentierende das Repräsentierte selbst. Und dann gäbe es gar keine Repräsentation. Das symbolische Feld ist die einzige Möglichkeit, um sich *etwas* vorzustellen, gleichzeitig ist es um „eine bestimmte traumatische Unmöglichkeit herum strukturiert, um einen bestimmten Riß, der nicht symbolisiert werden kann.“ (Žižek 1998a, 123) Jede soziale Struktur artikuliert sich in dem Streben nach diesem unmöglichen Objekt (vgl. Laclau 1990, 44).

11.5. Metapher des Spiels

Bei Saussure war die Sprache ein System, ein abgeschlossenes Ganzes, in dem die Teile innerhalb der Struktur (die sprachlichen Zeichen) durch diese vollständig konstituiert sind. Im Poststrukturalismus wurde kritisiert, dass es die Sprache als vollständiges Ganzes nicht gibt (siehe Kapitel *Saussure, Derrida*). Laclau weist ganz im



Sinne des Poststrukturalismus darauf hin, dass es unmöglich ist, die Grenzen eines Signifikationssystems festzulegen. Könnten die

Abbildung 7 Schachbrett (partiell, unvollständig)

Grenzen des Signifikationssystems festgelegt werden, wären die Grenzen Teil des Systems und daher überhaupt keine Grenze. So versucht jeder Signifikant, seine eigenen Grenzen zu de-finieren. Und muss zwangsläufig scheitern, weil sich der Horizont durch jede Grenzziehung verschiebt.

Verwenden wir erneut die Metapher des Spiels und begreifen die Subjektpositionen als Figuren. Die Subjektpositionen sind immer schon Teil des Spiels, begreifen das Spiel notwendigerweise innerhalb eines bestimmten Horizonts, der sich ständig verschiebt und je nach im Augenblick eingenommener Position variiert. Wenn nun eine Figur das Spielfeld betritt, ist sie nicht in der Lage, die Spielregeln vollkommen neu zu definieren. Vielmehr wird die Figur erst zur Figur (als Dame, König, Bauer etc.), d.h. durch das Spiel und seine Regeln. Die Figur ist ohne das Spiel nicht zu denken. Ohne Schach existiert die Figur „Dame“ nicht. Jedoch können die Figuren auch nicht vollständig von den Regeln des Spiels determiniert sein. Denn wie wir vorher schon gezeigt haben, bräuchte es den Überblick über das Spiel als ein geschlossenes Ganzes, um die Regeln des Spiels und die Identität der Figuren vollständig zu fixieren (die Dame schlägt den Bauern, der Turm bewegt sich nur horizontal und vertikal etc.). Wenn die Züge der Figuren nicht vollständig festgelegt werden können, konstituieren sie die Regeln notwendigerweise im Laufe des Spiels. Daraus folgt, dass es kein Regelsystem gibt, das die Strukturen vollständig determiniert. Aber auch die Vorstellung, die Figuren könnten jedmöglichen Zug, zu jeder Zeit, unabhängig von dem (im Augenblick) bestehenden Regelsystem, machen, ist falsch. Wir haben es mit einem Spiel zu tun, das nur in Form von Ausschnitten begriffen werden kann, dessen Spielregeln mangelhaft sind. Es gibt zwar ein Regelhandbuch, aber es kommen ständig neue Regeln hinzu, alte werden verändert. Es ist eine Liste ohne Anfang und Ende. Das Subjekt ist das Moment der Entscheidung, die die Lücke der Struktur (des Regelsystems) füllt.

12. Knotenpunkt

In ihrer Hegemonietheorie beschäftigen sich Laclau/Mouffe mit der Frage, wie sich Identität in einem Feld ununterbrochener Bedeutungsverschiebung konstituiert. Laut ihnen bilden sich Identitäten im Zuge diskursiver Artikulationsprozesse über die Bildung von Äquivalenzketten, im Zuge einer Abgrenzung zu einem konstitutiven Außen. Identität ist kein Ausdruck einer essentialistischen Einheit, sondern entsteht nur im Zuge einer temporären und immer brüchigen Abgrenzung. „Der negative Bezug auf das, was eine Identität nicht ist, führt zur Homogenisierung der inneren Differenzen einer Identität.“ (Stäheli 2009, 257) Diese Homogenisierung ist immer relativ und bedeutet keine Aufhebung der Differenzen innerhalb der Einheit. Das Subjekt ist von

einem Mangel gezeichnet und existiert in dem fortwährenden Bestreben, diesen zu füllen. Es eignet sich Subjektpositionen an. Es handelt sich aber nicht um eine passive Aneignung, die die Struktur vorgibt. Das Subjekt existiert vielmehr deswegen, weil die Struktur nicht vollständig konstituiert ist. Wäre die Struktur eine starre, abgeschlossene Totalität, in der eine Identitätseinheit in Differenz zu anderen Einheiten existiert, wie es im klassischen Strukturalismus zu sein scheint, gäbe es überhaupt keine Identität und kein Subjekt, das sich Subjektpositionen aneignet. Inspiriert durch poststrukturalistische Theorien entwickeln Laclau/Mouffe ein Modell, das die Struktur als dynamisch und ungeschlossen erkennt. Durch das Scheitern der Struktur, durch ihre Unabgeschlossenheit, die Unmöglichkeit der vollständigen Konstitution ergibt sich die Freiheit des Subjekts. Wäre die Struktur vollständig konstituiert, dann bräuchte es kein Subjekt (=Entscheidung). Es wäre keine Entscheidung möglich, es gäbe kein Subjekt. Die Dislozierung und das Scheitern der vollständigen Konstitution der Struktur ist der Augenblick des Subjekts. Die vollständige Konstitution einer eingenommenen Subjektposition ist „von innen“ blockiert, die eine Subjektposition projiziert das traumatische Erlebnis der eigenen Unmöglichkeit auf die andere, gegnerische Position (das Außen) (vgl. Žižek 1998a, 127) Das Subjekt kann die Lücken nur partiell füllen, die vollständige Schließung der Struktur ist unmöglich. Das Subjekt ist so notwendigerweise frei und zugleich notwendigerweise determiniert. Es ist ein äquifidifferenzielles³⁷ Moment, es bewahrt einen Teil der Struktur und löst sich zugleich von ihr, um ein anderes zu werden. Das Subjekt ist Einheit und Differenz (Derrida) zugleich; es ist eine Dynamik.

13. Mythos der Ungeschiedenheit

Eine bekannte Geschichte über die Entstehung des Menschen beginnt mit dem Mythos der Ungeschiedenheit (Adorno). Das Paradies gilt als Ort der Vollkommenheit, in der Mensch und Tier in einer harmonischen Einheit mit Gott stehen. Gott ist in der Welt und die Welt ist in ihm. Der Mensch hat noch keinen Begriff von der Einheit des *Selbst*, das immer eine Differenz zu einem *anderen* bedeutet. Die Abwesenheit des Differenten ist

³⁷ Cornelia Bruell verwendet diesen Begriff (Bruell 2007, 377) in ihrem Aufsatz „EU à venir – Die Europäische Identität aus poststrukturalistischer Perspektive“, in dem sie einen durch Laclau und Derrida angeregten Identitätsbegriff vorschlägt.

gerade das, was die Ungeschiedenheit ausmacht. Wenn der Mensch noch keine Vorstellung des Selbst in Differenz zu einem anderen hat, stellt sich die Frage nach der *eigenen* Identität oder *eigenen* Freiheit nicht, weil die Vorstellung eines *eigenen* nur Sinn macht, wenn es auch etwas gibt, das dem eigenen entgegengesetzt ist, d.h. wenn es etwas gibt, was nicht das meinige ist. Erst durch das Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse löst sich die Ungeschiedenheit.

Habermas geht in seiner Theorie von einem solchen Mythos der Ungeschiedenheit aus. Er beschreibt in seiner Theorie einen Prozess der Rationalisierung als die Versprachlichung des Sakralen und Mythischen. Er spannt einen Bogen von der „archaischen Stammesgesellschaft zur traditionellen oder herrschaftlich organisierten Gesellschaft [bis zur] modernen Gesellschaft.“ (Fuchs-Goldschmidt 2008, 100) Rekapitulieren wir kurz. Habermas spricht von der archaischen Gesellschaft, in der die Einheit mit Gott natürlich nicht vollständig gegeben ist, aber zu einem hohen Maße. Die Menschen sind Teil eines ganzheitlichen Weltzusammenhangs. Die Frage nach Identität stellt sich noch nicht, denn Gesellschaft, Natur und Mensch sind geeint (vgl. Habermas 1974, 35; siehe Kapitel *Vom Mythos zum Logos*) Die Selbstidentifikation des Subjekts ist bei Habermas auf den gesellschaftlichen Zusammenhang angewiesen, andererseits wird auch deutlich, dass Identifikation erst dann eine Rolle spielt, wenn sich der mythische ganzheitliche Weltzusammenhang durch Ausdifferenzierungsprozesse löst. Die Mythen spielen hier eine wichtige Rolle. Sie sind ganzheitliche Erklärungen, große Erzählungen (Lyotard), die die Einheit des Ganzen und die Einheit des Einzelnen garantieren.

„Die durch Selbstidentifikation erzeugte und durchgehaltene symbolische Einheit der Person beruht ihrerseits auf der Zugehörigkeit zur symbolischen Realität einer Gruppe, auf der Möglichkeit einer Lokalisierung in der Welt dieser Gruppe.“ (Habermas 1974, 27)

Eine solche Selbstidentifikation kann nur dann entstehen, wenn sich der *eine* Zusammenhang löst, und die Struktur, in der der/die Einzelne eingebettet ist, lückenhaft(er) wird. Wir erinnern uns an Hegels Lob an die Götter in der Polis. Sie sind mangelhaft, aber trotzdem göttlich. Die Glauben an die Götter garantiert einen Zusammenhalt, der dem Einzelnen gleichzeitig ermöglicht, zu sich selbst zu finden. In der Polis hat der Mensch einen Begriff von sich selbst und fühlt sich zugleich als ein Teil des Ganzen. Habermas folgt dieser Argumentation bis zu einem gewissen Grad, für ihn

haben sich aber Identitäten in einem solchen Gesellschaftssystem noch nicht stark genug ausgebildet. Die Möglichkeit zur emanzipierten Selbstsetzung der Identität ergibt sich laut Habermas erst in der Moderne.

Von Laclau/Mouffes Überlegungen ausgehend, gilt im Wesentlichen die Kritik, die vonseiten der Postmoderne an dem habermasschen Konzept geübt wurde (siehe Kapitel *Die Uneinigkeit im Konsens*). Wie wird mit Differenzierungsprozessen umgegangen? Stellt der Konsens nicht die Gefahr der Wiederherstellung einer mythischen Einheit dar? Obwohl Habermas sieht, dass die Identität des rationalen Subjekts immer auf ein Anerkannt-werden angewiesen ist, dass eine Auseinandersetzung und ein In-Konflikt-Treten mit anderen Grundlage für jeden (vermeintlichen) Konsens ist, stellt sich der Dissens in Habermas' Theorie immer nur als Hindernis auf dem Weg zum Konsens dar. Laclau/Mouffe teilen die „postmoderne“ Befürchtung, dass der vermeintliche Konsens Rationalisierungsprozesse aufhält, d.h. sich wieder große Erzählungen bilden, die Differenzierung in kleine Erzählungen unter Berufung auf den vermeintlichen Konsens unterbinden.

Laclau/Mouffe erfassen das dynamische Spiel von Einheit und Differenz präziser. In ihrer Theorie gibt es immer wieder Bedeutungsfixierungen innerhalb eines diskursiven Feldes. Innerhalb solcher Knotenpunkte werden die Differenzen nicht aufgelöst, es bestehen auch innerhalb hegemonialer Einheiten Widersprüche. Aber diese Widersprüche sind (zu einem bestimmten Zeitpunkt) mit der Äquivalenzbeziehung, in der die differenziellen Positionen stehen, vereinbar. Die Prozesse zur Etablierung von Hegemonien ähneln demnach dem Konsens bei Habermas. Zu einem bestimmten Zeitpunkt findet sich eine Gruppe von Menschen zusammen und es werden gemeinsam Entscheidungen getroffen. Nur sprechen Laclau/Mouffe nicht von Konsens, weil er suggeriert, dass die Entscheidung, die getroffen wird, allen differenziellen Positionen, die sie betrifft, gerecht wird bzw. gerecht werden könnte. Nur wenn die Struktur schließbar wäre, könnte es einen wahren Konsens geben. Und zugleich wäre der Konsens dann nicht notwendig, denn die Frage nach einer Entscheidung stellt sich in einer geschlossenen Totalität nicht. Da die Struktur konstitutiv unabgeschlossen ist, stellt sich überhaupt erst die Frage nach einem Konsens. Wenn es zur Fixierung eines Knotenpunktes kommt, wird dieser

notwendigerweise, früher oder später, von der Logik der Differenz erfasst, die niemals stillsteht. Die Hegemonie bricht auf, die Struktur wird disloziert. Mit Habermas könnte man sagen: Der Konsens wird revidiert, die Diskussion wird wieder aufgenommen. Differenzen werden vorgebracht und das Spiel zwischen der Logik der Äquivalenz und der Logik der Differenz setzt sich fort, denn es war nie unterbrochen. Irgendwann kommt es wieder zur Bildung von Knotenpunkten. Laut Habermas setzt sich der Dissens so lange fort, bis es zu einer gemeinsamen Situationsdefinition kommt (vgl. Habermas 1984, 176). Die Situationsdefinition wird konstruiert und innerhalb dieses gesetzten Rahmens wird eine Entscheidung getroffen, die das Moment der Unentscheidbarkeit schon im Augenblick ihrer Fixierung in sich trägt. Aus diesem Grund, weil das Moment der Unentscheidbarkeit niemals auslöschar ist, sprechen Laclau/Mouffe von Hegemonie, nicht von Konsens. Die hegemonial getroffene Entscheidung existiert immer durch den Mechanismus der Unterdrückung von anderen möglichen Entscheidungen.

14. Knolle – Konsens – Hegemonie

*“Die Utopie der Erkenntnis wäre,
das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es
ihnen gleichzutun.“ (Adorno 1984, 21)*

Folgt man Deleuze/Guattaris Immanenzphilosophie, darf man sich widersprechende philosophische Positionen nicht als einander ausschließend betrachten; gleichzeitig muss man jede Philosophie mit ihren Begriffen als völlig heterogen verstehen. In Deleuze/Guattaris Buch „Was ist Philosophie?“ verstehen sie die Philosophie (als die Freundin der Weisheit) als Kunst des Erschaffens von Begriffen. Wenn Begriffspersonen³⁸ in einen Agon miteinander treten, bedeutet das nicht, dass ihre Begriffe einander ausschließen. Vielmehr „geben sie einander Echo, und die Philosophie, die sie erschafft, bietet stets ein mächtiges nicht-fragmentiertes Ganzes, selbst wenn es offen bleibt: unbegrenztes All-Eines, Omnitudo, die sie alle auf ein und derselben Ebene hält.“ (Deleuze/Guattari 2000, 42) Sie entwerfen Begriffe auf einer Schnittfläche, d.i. die Konsistenzebene oder die Immanenzebene der Begriffe (vgl. ebda.). Die Begriffe sind dabei keine Puzzleteile, aus denen sich die Konsistenzebene mehr und mehr zu einem Ganzen bildet. Die philosophischen Begriffe sind selbst „fragmentarische Ganzheiten, die nicht ineinanderpassen, da sich ihre Ränder nicht decken.“ (ebda.) Man muss sie daher viel eher als Würfelwürfe verstehen, nicht als Puzzlesteine, als abgeschlossene Teile (vgl. ebda.). Dennoch werden sie auf einer Immanenzebene entworfen. Aus diesem Grund können wir uns über die Begriffe verständigen, weil sie das Echo der Immanenzebene vernehmbar machen.

„Wenn ein Begriff ‚besser‘ ist als der vorangehende, so deshalb, weil er neue Variationen und unbekannte Resonanzen spürbar macht, ungewöhnliche Schnitte vollzieht, ein Ereignis herbeiführt, das uns überfliegt. Ist dies nicht aber schon das, was der vorangehende machte?“ (Deleuze/Guattari 2000, 35)³⁹

³⁸ Deleuze/Guattari sprechen nicht von PhilosophInnen. Möglicherweise weil der Begriff „PhilosophIn“ das Vorhandensein einer Autorschaft und Intentionalität konnotiert. Um sich von einer solchen identitätslogischen Perspektive zu befreien, entwerfen sie neue Begriffe. Sie sprechen über Begriffspersonen. „Gesicht und Leib der Philosophen bergen diese Personen, die ihnen häufig ein sonderbares Aussehen geben, einen befremdlichen Blick vor allem, so als schaute jemand anderes durch ihre Augen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 84)

³⁹ Und weiter: „Und wenn man heute Platoniker, Kartesianer oder Kantianer bleiben kann, so deshalb, weil man zu Recht denken kann, daß deren Begriffe in unseren Problemen reaktiviert werden und daß sie neue Begriffe, die erschaffen werden müssen, anregen können.“ (Deleuze/Guattari 2000, 35)

Es ist also nicht die Sprache oder die Kommunikation als die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, die eine Verbindung schafft, sondern die Immanenzebene. Die „Freundschaft“ in der Philosophie ergibt sich aus dem Wettstreit, dessen Gemeinsamkeit nicht die Begriffe sind und womöglich auch nicht dieselbe Immanenzebene, auf der sie entworfen werden, sondern weil die unterschiedlichen Schichten oder Plateaus Ausdruck *einer* Immanenz sind. Und Deleuze/Guattari legen sehr viel Wert darauf, dass man hier verschiedene Ebenen unterscheidet. Die Begriffsebene sind zwar Ereignisse der Immanenzebene, aber man darf sich nicht mit der Immanenz selbst verwechseln. Wenn man die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen denkt, dann läuft man Gefahr, die Immanenzebene in einen Begriff zu schließen. Dann könne man wie Habermas das tut, nicht von Herrschaftsfreiheit sprechen, sondern müsste von einer Deformation der Immanenzebene sprechen. Die Immanenz als die Univozität des Seins, trägt alle Differenzen auf sich. Doch die Einheit der Vernunft kann nur eine begrenzte Totalität sein, die bestimmte Meinungen umschließt und andere ausschließt. Und genau diese Schließung ist problematisch, wenn man von Rationalität spricht. Wie ich im Kapitel (Die Uneinigkeit im Konsens) gezeigt habe, ist die rationale Einheit auf die Auseinandersetzung mit Differenzen angewiesen. Die Immanenz hingegen trägt die Differenzen auf sich und ist nur sich selbst immanent. Sie ist keine Einheit, hat keine Grenze und kann deshalb auch kein Argumentationsgrund sein, wenn man Begriffe austauscht. Wenn das Resultat eines Diskurses eine bestimmte Aussage, ein Begriff etc. ergibt, dann handelt es sich nicht um eine herrschaftsfreie Einigung, die die Immanenzebene vernunftsmäßig repräsentiert, sondern der Konsens ist eine Vereinnahmung der Immanenzebene. Mit Laclau kann eine solche Vereinnahmung Hegemonie genannt werden. Auf die Verbindung von Immanenz und Hegemonie werde ich gleich noch näher eingehen.

Nachdem die Begriffe die Ebene nie vollständig repräsentieren, erscheint es Deleuze/Guattari auch nicht hilfreich, in Diskussionen zu treten. „Die Diskussionen, und niemand wird das leugnen können, würden die Arbeit nicht voranbringen, da die Gesprächsteilnehmer niemals von derselben Sache sprechen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 35) Denn die Begriffsebene schafft nie eine Verbindung, weil man nicht auf derselben Begriffsebene spricht (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 35). Wenn man in einer Diskussion

über ein bestimmtes Thema spricht, wirft man sich Begriffe entgegen, die aber Probleme adressieren, die völlig unterschiedlich sind. Deshalb ist Herrschaftsfreiheit und die zwanglose Verständigung (der zwanglose Zwang des besseren Arguments) eine Illusion.

„Man macht sich zuweilen von der Philosophie die Vorstellung einer fortgesetzten Diskussion als ‚kommunikativer Rationalität, oder als eines ‚universalen demokratischen Gesprächs.‘ Nichts ist falscher, und wenn ein Philosoph einen anderen kritisiert, so ausgehend von Problemen und einer Ebene, die nicht die des anderen waren und die früheren Begriffe zusammenschmelzen lassen, wie man eine Kanone einschmelzen kann, um daraus eine neue Waffe zu gewinnen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 36)

Die Philosophie ist weniger eine Form von Verständigung, durch die man sich am Ende einigt, sondern versucht, das auszudrücken, „was nicht zur Ordnung der Meinung“ gehört. Sie sucht nach dem, was über die vorhandene Ebene des Symbolischen hinausgeht.

„Auf diese Weise aber dringt sie vor zur nicht-propositionalen Figur des Begriffs, worin Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung sich in Nichts auflösen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 115) Und weiter: „Das steht also dem näher, was Adorno ‚negative Dialektik‘ nannte und was die Frankfurter Schule als ‚Utopie‘ bezeichnete.“ (ebda.)

Es geht also in der Philosophie immer mehr um das Begriffslose als um den Austausch von Begriffen. Laclau/Mouffe entwerfen ein solches Begriffloses im Begriff. Der *leere* Signifikant ist ein Begriff, der erschaffen wurde, um auf die Unmöglichkeit zu verweisen, die Mannigfaltigkeit in einen Begriff zu schließen. Gleichzeitig soll er eine Form von Einheit auf der Immanenzebene ermöglichen. Einen hegemonialen Diskurs müsste man sich immanenzphilosophisch dann vorstellen wie eine Intensitätszone (das, was Laclau/Mouffe Knotenpunkt nennen würden) in einem rhizomatischen Netz. Auch im Rhizom können baumartige Strukturen entstehen. Es entsteht in einem bestimmten Moment eine Einheit, eine Verfestigung des Fluiden. Das, was Laclau/Mouffe als Moment der Schließung bezeichnen, wenn der leere Ort der Macht temporär besetzt wird.

„Der Begriff der Einheit taucht immer nur dann auf, wenn in einer Mannigfaltigkeit der Signifikant die Macht übernimmt oder ein entsprechender Subjektivierungsprozess stattfindet [...]“. (Deleuze/Guattari 1992, 18)

Der Subjektivierungsprozess ist weder bei Laclau/Mouffe noch bei Deleuze/Guattari vollständig abgeschlossen, er bringt niemals vollständig genähte Identitäten hervor. Der Moment der vollständig konstituierten Einheit... kommt nicht. Keine Form der Einheit beseitigt den Dissens. Die Vorstellung geschlossener Identitäten (die Logik der

Inkarnation) muss verworfen werden. Vielmehr werden Prozesse der Vereinheitlichung ständig unterwandert von Mikroprozessen, die ständig neue Artikulationsformen hervorbringen. Das, was Laclau/Mouffe unter Diskursformationen oder Knotenpunkte verstehen, gleicht den Knollen, die sich in Deleuze/Guattaris Rhizom bilden.

„Ein semiotisches Kettenglied gleicht einer Wurzelknolle, in der ganz unterschiedliche sprachliche, aber auch perzeptive, mimische, gestische und kognitive Akte zusammengeschlossen sind: es gibt weder eine Sprache an sich noch eine Universalität der Sprache, sondern einen Wettstreit von Dialekten, Mundarten, Jargons und Fachsprachen. Es gibt keinen idealen Sprecher-Hörer, ebensowenig wie eine homogene Sprachgemeinschaft. Die heterogene Sprache ist, nach einer Formulierung von Weinreich, ‚eine wesentlich heterogene Wirklichkeit‘. Es gibt keine Muttersprache, sondern die Machtergreifung einer vorherrschenden Sprache in einer politischen Mannigfaltigkeit. Die Sprache stabilisiert sich im Umkreis einer Pfarrei, eines Bistums, einer Hauptstadt. Sie bildet Knollen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 17)

In einem Rhizom bilden sich Knollen, semiotische Formationen, die sich von einem verständigungs-basierten Konsens in einer idealen Sprechgemeinschaft, in der die Sprecher universalpragmatischen Regeln folgen wie bei Habermas, unterscheiden. Die Sprachen sind grundlegend verschieden und stabilisieren sich in gewisser Weise hegemonial, stellen eine Form der Machtergreifung dar, sind unfixiert und bestehen nur temporär. Die Bildung von Knollen wird jedoch in jedem Fall unterwandert, die Knolle löst sich und wird zur Fluchtlinie.

Im Gegensatz zu Deleuze/Guattari betonen Laclau/Mouffe die Notwendigkeit der Konstitution von Knotenpunkten, die Notwendigkeit der Entscheidung in einem diskursiven Feld für politische Artikulation. Die Etablierung dieser Knotenpunkte ist nie herrschaftsfrei. Wiederholen wir es in deleuzianischen Begriffen: Es sind Knotenpunkte (baumartige oder nebenwurzelartige Strukturen), die das Rhizom „stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc. [...]“ (Deleuze/Guattari 1992, 19) Man kann darüber streiten, ob Deleuze/Guattari zustimmen würden, dass man die Bildung von baumartigen Strukturen niemals vollständig vermeiden wird können.⁴⁰

⁴⁰ Sie sind sich der „Gefahr“ der Bedeutungsfixierung im Rhizom in jedem Fall bewusst: „Man vollzieht einen Bruch, man folgt einer Fluchtlinie, aber es besteht immer die Gefahr, daß man auf ihr Organisationen begegnet, die einem Signifikanten die Macht zurückgeben und Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen – alles, was man will, vom Wiederaufleben ödipaler Konflikte bis zu faschistischen Versteinerungen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 20) Oder auch: „Das Rhizom selber kann die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 16)

Unumstrittener scheint es zu sein, dass ihr normatives Konzept die Etablierung von hegemonialen Strukturen ablehnt. So fordern sie energisch:

„Bildet Rhizome, keine Wurzeln, pflanzt nichts an! Sät nichts aus, sondern nehmt Ableger! Seid weder eins noch viele, seid Mannigfaltigkeiten! Zieht Linien, setzt nie einen Punkt! Geschwindigkeit macht den Punkt zur Linie!“ (Deleuze/Guattari 1992, 41)

Wenn sich Wurzeln bilden, wenn der „Signifikant die Macht übernimmt“ (Deleuze/Guattari 1992, 20), dann kann es aus einer Perspektive, die sich „links“ nennt, nur heißen, die gebildeten Punkte zu verlassen, um auf einer Fluchtlinie davonzueilen. „Die Linke ist die Gesamtheit der Prozesse des Minoritär-Werdens.“ (Deleuze 1988–89/1996) sagt Deleuze in dem Interview mit Claire Parnet „L’Abécédaire de Gilles Deleuze.“

In Laclau/Mouffes und in Deleuze/Guattaris Philosophie geht es immer wieder darum, Hegemonien aufzubrechen und zuzulassen, dass auch die eigene Position hinterfragt wird. Dadurch ist es möglich, mit anderen einen Dissens zu treten, der neue Perspektiven aufzeigt. Das Moment der Hegemonie bei Laclau/Mouffe ist alles andere als statisch und gleichzeitig nicht ganz so flüchtig wie Deleuze/Guattaris Knotenpunkte. Beide Theorien legen ihren Fokus auf das Offenlassen und die Möglichkeit, Kritik an bestehenden Ordnungen zu üben.

14.1. Multitude

Für Autoren wie beispielsweise Antonio Negri und Michael Hardt war die Immanenzphilosophie für die Entwicklung einer politischen Theorie (bzw. „Weltordnung“) inspirierend, die aufgrund ihrer Ablehnung von Bedeutungsfixierungen oft zu der Strömung der „Postmoderne“ gezählt wird (vgl. Cremin/Robert 2011; DeKoven 2004). Zentral ist für sie der Begriff der Multitude, den sowohl Hardt/Negri als auch Deleuze/Guattari von Spinozas Immanenzbegriff herleiten. Nach Hardt/Negri formieren sich unterschiedliche Gruppen, um ein emanzipatorisches Subjekt zu bilden, das den Wunsch nach „Gleichheit und Freiheit“ ausdrückt und eine „offene und alle einbeziehende demokratische globale Gesellschaft“ (Hardt/Negri 2004) verlangt. In der Multitude bleiben die Differenzen enthalten. Die Multitude bildet keine homogene Masse, sondern ein buntes Zusammenwirken von Differenzen. Die „Herausforderung“,

der sie sich in ihrer Theorie stellen, könnte man auch in einem Band zu Laclau/Mouffes politischer Theorie schreiben:

„Die Herausforderung besteht darin, zu begreifen, wie eine gesellschaftliche Vielfalt es bewerkstelligen kann, die Differenz aufrechtzuerhalten und gleichzeitig miteinander Beziehungen einzugehen und gemeinsam zu handeln.“ (Hardt/Negri 2004, 10)

Hardt/Negri sympathisieren mit dem Marxismus, lehnen aber das Konzept einer Arbeiterklasse als geschlossene Einheit ab (vgl. Hardt/Negri 2004, 10). Sie verwenden sogar den Begriff „Knoten“ anders als Deleuze/Guattari durchaus nicht abwertend als Teil des dezentralen Netzwerkes der Multitude (vgl. Hardt/Negri 2004, 11). Gleichzeitig betonen sie jedoch, dass die Multitude keine Einheit bildet und dass jede Form der Repräsentation abzulehnen sei. Sie grenzen den Begriff der Multitude scharf von dem des „Volkes“ ab. „Das Volk ist eins. Die Multitude hingegen sind viele.“ (Hardt/Negri 2004, 10) Die Vereinheitlichung trennt das Volk von der Multitude (vgl. Hardt/Negri 2004, 269f.). Die Multitude sei nach Negri und Hardt nicht auf einen Signifikanten angewiesen, auf eine Repräsentation, die die Multitude zu einer Einheit formt. Die Repräsentation würde die Multitude einzwängen, sie schafft Schranken und bringt Gewalt hervor, die ohne das Korsett des Namens nicht aufkäme.

14.1.1. Die Ablehnung von Repräsentation – Ein romantischer Gedanke

Eine Vorstellung einer Welt ohne hegemoniale Signifikanten, die vereinheitlichen und Antagonismen erst entstehen lassen, findet man bei Lewis Carroll, auf den sich Deleuze/Guattari und auch Negri/Hardt oft beziehen. In „Alice hinter den Spiegeln“⁴¹ betritt Alice den Wald, in dem „nichts einen Namen hat.“ (Carroll 1963, 164) Durch den Verlust ihres Namens verliert sie ihre Identität; sie fragt: „Und nun, wer bin ich?“ (Carroll 1963, 165) In diesem Wald trifft sie auf ein junges Reh, das ebenfalls vergessen hat, wer es ist.

„Und somit gingen sie zusammen durch den Wald, und Alice schlang dem Reh zärtlich die Arme um den weichen Hals. Schließlich erreichten sie ein zweites offenes Feld, und da sprang das Reh plötzlich mit einem Satz in die Höhe und machte sich von Alice los. ‘Ich bin ein Reh!’ rief es fröhlich. ‚Und du – du meine Güte! – du bist ja ein Menschenkind!’ In seine schöne braunen Augen trat ein erschreckter Blick, und im nächsten Augenblick war es schon davongesprungen, so schnell es konnte.“ (Carroll 1963, 166)

⁴¹ Englischer Titel: *Through The Looking Glass*.

Und erst als das Reh wieder weiß, wer es ist, kann sich auch Alice wieder an ihren Namen erinnern (vgl. Carroll 1963, 166). Durch den Verlust des Namens, den Verlust der Identität entsteht plötzlich ein Band zwischen Mensch und Naturwesen, eine Zuneigung, die vorher noch nicht da war. Laut Elisabeth Swell werde an dieser Stelle angedeutet, dass „[...] der Verlust der Sprache die liebende Einheit der Lebewesen festigt.“ (Swell zit. nach Esslin 2006, 265) Martin Esslin drückt es so aus:

„[...] die durch die Sprache umrissene Individualität unseres Ich, die Tatsache, daß die Menschen Namen haben, ist der Ursprung unserer Absonderung. Dieser Umstand erlegt uns Beschränkungen auf und hindert uns daran, in die Einheit alles Seienden abzutauchen. Ein Nonsens-Dichter wie Lewis Carroll äußert also seine Sehnsucht nach dem mystischen Einswerden mit dem All durch die Zerstörung der Sprache, durch den Unsinn, durch die Willkür der Namensgebung.“ (Esslin 2006, 265)

14.1.2. Kritik

Die Vorstellung *eines* kollektiven politischen Körpers, der „keine durch Hegemonie geformte Einheit“ (Hardt/Negri 2010, 189) darstellt, ist für Laclau/Mouffe weder möglich, noch wäre es eine erstrebenswerte Vorstellung. Für sie kann das marxistische Projekt (das sie nicht verwerfen), nur ein Projekt sein, das sich um Hegemonie bemüht. Eine Welt ohne Antagonismen, wie sie sich Hardt/Negri vorstellen, eine Utopie, die man auch in „klassischen“ marxistischen Texten findet, lehnen sie ab. Mit Laclau/Mouffe müsste man fragen, ob denn die Verwendung des Begriffes der Multitude und der Bezug darauf nicht schon eine Form der Artikulation ist, die sich um Hegemonie bemüht. Wenn eine Person nun angibt, im Interesse der „Multitude“ zu handeln, besteht die Gefahr, dass die Person „Killerphrases“ (Charles Clark) anführt und keine andere Meinung zulässt. Die Verwendung des Begriffes „Multitude“ evoziert so automatisch einen vereinheitlichenden Effekt, weil man für eine Masse spricht, sich auf eine solche beruft, die eigentlich nicht repräsentiert werden kann. Die Masse wird vereinheitlicht, einfach weil in Bezug auf sie, über sie gesprochen wird. Klarerweise verhärtet sich die Vereinheitlichung, wenn man in ihrem Namen Forderungen stellt oder sich gegen Forderungen richtet (was auch eine Form von Forderung darstellt). Ist demnach die Beschreibung eines linken politischen Projekts „Multitude“, „Hegemonietheorie“, „Theorie des Konsenses“ nicht schon eine Reduktion des Mannigfaltigen auf einen

Begriff?⁴² Laclau/Mouffe betonen hingegen, dass ihre politische Theorie keine Sonderstellung gegenüber anderen Theorien beanspruchen kann. Sie begreifen ihre eigene Theorie als einen partikularen Ansatz.

Warum eine allumfassende Vorstellung des Gemeinsamen problematisch ist, möchte ich mit einem erneuten Verweis auf Adorno rekapitulieren: In seinem Aufsatz „Zu Subjekt und Objekt“ (siehe Kapitel: *Inhalt einer Leere?*) warnt er davor, die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt herbeizuwünschen, d.h. einen mythischen Naturzusammenhang, als ein „Zeitalter, darin Selbstbesinnung noch nicht die Augen aufschlug, Subjekt noch nicht war.“ (Adorno 1977, 743) Den „Bann des alten Ungeschiedenen“ sollte man nicht „durch kollektive Praxis zur Wiederkehr [...] beschwören“ (ebda.), „seine Verlängerung ist das Identitätsbewußtsein des Geistes, der repressiv sich sein Anderes gleichmacht.“ (ebda.) Wir erinnern uns, dass man diese Stelle in Adornos Aufsatz als eine Kritik an Habermas begreifen könnte (wie es Wolfgang Welsch tut; vgl. Welsch 2008/09). Wieso wird sie nun hier angeführt? Ist die Multitude nicht das Gegenteil von Habermas' Modell des Konsenses? In vielen Punkten unterscheiden sich die Theorien natürlich maßgeblich, aber eint sie nicht doch ein Ideal, das niemals zu erreichen ist? Es ist das Ideal eines all-einheitlichen Zusammenhangs, in dem Natur, Gesellschaft und Mensch ungeschieden sind. Und das, wie schon ausführlich erläutert, birgt stets die Gefahr von antagonistischer Repression. Eine solche Romantisierung des Naturzustandes findet sich auch bei Hardt/Negri:

„So können wir [...] verstehen, warum das Politisch-Werden der Multitude nicht voraussetzt, den Naturzustand zu verlassen, wie die Tradition des Souveränitätsdenkens es verlangt, sondern vielmehr eine Metamorphose des Gemeinsamen impliziert, die gleichzeitig Natur, Kultur und Gesellschaft erfasst.“ (Hardt/Negri 2010, 185)

Laut Hardt/Negri „konstituiert sich die Multitude auf der Immanenzebene ohne Hegemonie.“ (Hardt/Negri 2010, 183) Eine Kritik, die von sogenannten „posthegemonialen Theorien“ Hegemonietheorie an der Hegemonietheorie geübt wird, richtet sich auf die Missachtung von Affekten und des Realen, die zu einem Sprachspiel

⁴² Zur hegemonietheoretischen Kritik an der Vorstellung von „Unmittelbarkeit“, Grenzen und Möglichkeiten einer „post-hegemonialen“ *Ethik des Realen* siehe: Stavrakakis, Yannis: Post-hegemonic Challenges: Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real. Online-Ressource. <http://www.democritics.net/discourse-analysis/wp-content/uploads/2013/06/stavrakakis.pdf>. – Zugriff am 02.06.16.

reduziert würden. Die Kritik ist insofern gerechtfertigt, als dass der Fokus einer Theorie, die den Begriff der „Hegemonie“ ins Zentrum stellt, Gefahr läuft, diejenigen Erlebnisse außer Acht zu lassen, an dem die Hegemonie keine oder nur eine geringe Rolle spielt. Wenn wir eine Tätigkeit im Flow erleben, dann tauchen wir ein in ein Feld reiner Differenz, in ein Gefühl von Ungeschiedenheit.⁴³ Inwieweit diese Erlebnisse wirklich als Gefühl der Ungeschiedenheit möglich sind, wie viel und ob „Identität“ in solchen Momenten noch wahrgenommen wird und wenn ja, in welchem Intensitätsausmaß, kann hier nicht diskutiert werden. Womöglich bräuchte es einen neuen Begriff, der gemeinsam mit einem hegemonietheoretischen Ansatz stark gemacht wird. Vorstellbar ist zum Beispiel ein Wechselspiel zwischen Flow und Entscheidung, wobei Laclaus Unterscheidung von Subjektpositionen und Subjekten für solche Überlegungen interessant sein könnten.

Laut Laclau/Mouffe *funktionieren* politische Artikulationen nicht nur durch die Etablierung von Hegemonien, sie sollten auch als solche wahrgenommen werden. Denn die Multitude ist ein politischer Akteur unter vielen (auch wenn von *der* „Menge“ gesprochen wird) und wäre es nicht gefährlich zu behaupten, dass sie (*wer ist sie?*) es nicht sei? Schon die Verwendung des Signifikanten „Multitude“ ist jedoch eine Form der politischen Repräsentation, die immer auch Negativität hervorbringt. Wenn es zu einer Artikulation kommt, dann bedeutet das stets eine Schließung, die ein Außen produziert. Die Art wie dieses Außen wahrgenommen wird, ist jedoch nicht immer gleich. Chantal Mouffe entwickelt eine Theorie des „Agonismus“, in der sie sich von der Freund-Feind-Unterscheidung absetzt, die dem von Carl Schmitt geprägten Begriff des Antagonismus, anhaftet. Den Agonismus beschreibt Mouffe als ein GegnerInnen-Verhältnis, das sich ergibt, wenn die Legitimität der anderen Person *anerkannt* wird. Wenn A für bestimmte Forderungen eintritt und B jegliche Legitimität für das Anführen seiner Forderungen abspricht, besteht die große Gefahr, dass A die Repressivität seiner Mittel durch den Zweck des Voranbringens seiner vermeintlich richtigen Position geheiligt sieht. B wird frustriert sein. Seine *vergeblichen* Versuche, seine Position zu erläutern, müssen zwangsläufig scheitern. Diese Frustration, das Gefühl, dass Sprechen vergeblich ist, kann

⁴³ Mihály Csíkszentmihályi beschreibt diese Erlebnisse in seinem Buch: Csíkszentmihályi, Mihály: Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen. Stuttgart: Klett-Cotta. ¹¹2010.

eine antagonistische Grenze hervortreten lassen, die sich vom agonistischen Diskurs unterscheidet. Die Demokratie – so könnte man sagen – ist die Vermeidung antagonistischer Gewalt durch Agonismus. Sie ist ein institutionalisierter Streit, der, wenn er auf Kosten eines vermeintlichen Konsenses untergraben wird, an allen Ecken und Enden des Horizontes hereinbrechen kann.

Exkurs: Was ist ein Mensch?

„Um die Fesseln einer falschen, bloß prätendierten Allgemeinheit selektiv ausgeschöpfter und kontextsensibel angewandeter universalistischer Prinzipien zu zerbrechen, bedurfte es immer wieder, und bedarf es bis zu heute, sozialer Bewegungen und politischer Kämpfe, um aus den schmerzhaften Erfahrungen und den nicht wiedergutzumachenden Leiden der Eniedrigten und Beleidigten, der Verwundeten und Erschlagenen zu lernen, daß im Namen des moralischen Universalismus niemand ausgeschlossen werden darf – nicht die unterprivilegierten Klassen, nicht die ausgebauteten Nationen, nicht die domestizierten Frauen, nicht die marginalisierten Minderheiten.“ (Habermas 2009, 378)

In Diskussionen um den Status der „Menschenrechte“ scheint der Verzicht auf essentielle Wesenseinheit des Menschen, dem bestimmte Rechte unabdingbar zukommen, für viele problematisch. Führt der Verzicht auf eine essentielle Kategorie „Mensch“ zu einer Schwächung der Handlungsfähigkeit derjenigen politischen Akteure, die sich für unabdingbare Rechte für alle Menschen und humanistische Werte einsetzen? Im Folgenden möchte ich argumentieren, dass die Ablehnung der Kategorie des Menschen statt zu der Gefahr eines Verlustes, zu einer Ausweitung der Menschenrechte führen kann. Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte zeigt die Unmöglichkeit der Fixierung der Kategorie „Mensch“ und die dadurch entstehenden politischen Potentiale. Dazu muss man sich fragen, wie „das ‚menschliche‘ Subjekt – das heißt der Träger unterschiedsloser menschlicher Identität – in bestimmten religiösen Diskursen auftaucht, in juristischen Praxen verkörpert und in anderen Bereichen wiederum andersartig konstruiert ist.“ (Laclau/Mouffe 2015, 151) Wie entstanden die Signifikanten „Mensch“ und „Bürger“ in der ersten Fassung der „Menschen- und Bürgerrechte“ ausgehend von der Französischen Nationalversammlung 1789. Rückblickend betrachtet wird niemand meinen, dass man damals von einem „universalistischen menschlichen Subjekt“ ausgegangen ist. Mensch und Bürger waren nur bestimmte Menschen und Bürger, weiße Männer des Bürgertums, die Geld und Besitz haben etc. Olympe de Gouge hat dieses Unterdrückungsverhältnis

1792 in ihrem Werk „A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects“⁴⁴ sichtbar gemacht. Sie formulierte eine Version der Bürger- und Menschenrechte, die Frauen einbezog. Dass die Gleichstellung von Frauen und Männern in vielen Fällen nicht annähernd realisiert ist, kann und soll hier nicht geleugnet werden, jedoch kann man meinen, dass es eine Ausweitung der Rechte für Frauen gegeben hat. Mit Laclau/Mouffe könnte man sagen, dass sie die Äquivalenzkette unter den Signifikanten „Bürger“ und „Mensch“ erweitert wurde. Es wurden Elemente in Momente transformiert. Diese Prozesse der Transformation sind längst nicht abgeschlossen und die Fortschreibung der Menschenrechte beschränkt sich nicht nur auf Forderungen des Feminismus. Die Liste politischer Gruppen, die um den Einbezug in die vermeintlich „universalen“ Menschenrechte kämpfen, ließe sich lange fortsetzen. Der leere Signifikant „Mensch“ ist stets umstritten und die hegemoniale Formation ist nicht fixiert.

Die Abwendung von einer vermeintlichen Essenz des Menschen, die den geschichtlichen Entwicklungen transzendent ist, stellt für Laclau/Mouffe keine Gefahr einer Einschränkung der Menschenrechte dar, sondern bedeutet vielmehr die Bedingung ihrer Ausweitung.

„Weit davon entfernt zu denken, dass dem „Menschen“ Wesenhaftigkeit zukommt – vermutlich als ein Geschenk des Himmels –, kann uns eine solche Analyse die historischen Bedingungen seines Auftauchens und die Gründe für seine augenblickliche Anfechtbarkeit zeigen und uns somit befähigen, wirksamer und ohne Illusionen für die Verteidigung humanistischer Werte zu kämpfen.“ (Laclau/Mouffe 2015, 152)

Für Laclau/Mouffe reiche es nicht einfach, auf der „Verstreuerung der Positionen zu bestehen, von denen aus der „Mensch“ produziert worden ist“ (ebda.), man müsse auch die Mechanismen aufzeigen, wie es zu bestimmten Bedeutungsfixierungen kam. Dann wird die Kontingenz dieser Fixierung sichtbar und es wird deutlich, dass die Grenzen, die gezogen wurden, auch anders verlaufen können. Die Fragen wie Grenzen gezogen werden und wurden (wir/die anderen, Bürger/Frau, Normalität/Behinderung, Mensch/Menschenaffe etc.), was oder wer teilhat, was oder wer ausgeschlossen bleibt, muss immer wieder gestellt werden: Welche Privilegien bringt der Einbezug in bestimmte Kategorien mit sich? Welche Repression bedeutet die Fixierung auf eine marginalisierte Kategorie? Wo werden Grenzen zum Außen gesetzt und was kann getan werden, um Grenzen aufzubrechen? Wo muss man Grenzen setzen? Durch diese Fragen, die gerade

⁴⁴ Deutscher Titel: *Verteidigung der Rechte der Frau*.

heute unaufhörlich gestellt werden, ergibt sich eine Chance: Nämlich die Möglichkeit aufzuzeigen, dass Menschenrechte in der westlichen Welt keine Selbstverständlichkeit sind und dass nicht aufgegeben werden darf, sich für ihre Anerkennung und Ausweitung einzusetzen. Denn gerade heute zeigt sich, wie europäische Werte im Mittelmeer versinken. Gerade heute zeigt sich, wie schnell „Ausnahmeregelungen“ und „Notverordnungen“ installiert werden können, die die Anerkennung „universeller“ Menschenrechte in Frage stellen.

15. Ontologie des Werdens – Ein Ausblick

Im folgenden Abschnitt werde ich zeigen, dass das politische Projekt von Negri und Hardt nicht der einzige Weg ist, die Immanenzphilosophie von Deleuze mit politischer Philosophie zu verbinden. Eine immanenzphilosophisch inspirierte Ontologie des Werdens kann mit der Hegemonietheorie von Laclau/Mouffe zusammengedacht werden. Überlegungen zu einer solchen Verbindung können hier nur flüchtig gestreift werden. Sie stellen einen Ausblick für eine mögliche Weiterentwicklung dar, die das Erschaffen von neuen Begriffen verlangt.

15.1. Ereignis und Artikulation

Die reine Immanenz hat kein telos, es gibt keinen Plan, dem die Immanenzebene folgt. Reine Immanenz befindet sich jenseits von Gut und Böse, und zugleich ist sie die Bedingung dafür, etwas als Gut und Böse zu artikulieren. Begriffe wie „Bedingung“ oder „jenseits“ sind jedoch recht unglücklich gewählt. *Jenseits* bedeutet nicht, dass die Artikulationen (auf der Ebene des Symbolischen) etwas der Immanenzebene transzendentes wären; *Bedingung* meint nicht, dass die Immanenz den Artikulationen zeitlich oder räumlich vorangehe. Wie definieren Laclau/Mouffe „Artikulation“? Für Laclau/Mouffe ist „[...] Artikulation eine Praxis und nicht nur der Name eines *gegebenen* relationalen Komplexes [...].“ (Laclau/Mouffe 2012, 127) Artikulation ereignet sich. Die Artikulationen ereignen sich als Aktualisierungen *eines* Ereignisses (Immanenz). Der Diskurs bei Laclau entsteht als eine Praxis der Artikulation und ist nicht einfach eine statische, abgeschlossene Einheit relationaler Beziehungen. Diskurse ereignen sich unaufhörlich.

15.2. Knoten und Immanenz

Wie verhält sich also der Knotenpunkt zur Immanenz? Er ist der Immanenz keineswegs äußerlich, er ist vielmehr die Aktualisierung ihrer Virtualitäten. Eine hegemoniale Artikulation, die sich in Bezug auf ein *Außen* bildet, steht zu diesem Außen laut Laclau/Mouffe in antagonistischer Beziehung. Mit Deleuze müsste man sagen: Die hegemonialen Artikulationen falten sich auf einer Ebene auf. Nur von einem *Standpunkt* aus gesehen, entsteht ein solches Außen. An der Oberfläche der Immanenz manifestieren sich Identitäten als Knotenpunkte, die aber eine Mannigfaltigkeit voraussetzen. Differenzen, die „in viel höherem Maße Dichte besitzen, bejaht und verteilt werden und sich nicht auf die Flachheit des Negativen reduzieren lassen.“ (Deleuze 2007, 77) Deleuze/Guattari sprechen von „Tausend Plateaus“, von Schichten der reinen Immanenz. Auf diesen Schichten werden Begriffe entworfen. Auf diesen stellen sich *Fragen* nach Universalität und Partikularität. Laclau/Mouffe sprechen von Diskursen, die sich immer brüchig formieren, sie können im Sinne einer Schicht der Immanenzebene verstanden werden.⁴⁵ Subjektpositionen sind Teil dieser Struktur, Artikulationen der Struktur und das Subjekt ist das Moment der Entscheidung, das Füllen der Struktur. Die paradoxe Doppeldeutigkeit, auf die die Etymologie von „Subjekt“ verweist, kann nur verständlich werden, wenn man mit der Dichotomie Subjekt/Struktur bricht.

Die Grenzen der Struktur, innerhalb welcher sich das Subjekt begreift, sind im Sinne eines Horizontes zu verstehen. Eine Veränderung der Position zieht eine Veränderung des Horizonts nach sich, der sich – abhängig vom momentanen Standort – ständig verschiebt, der „wenn man sich in einer unebenen Landschaft bewegt, expandieren und schrumpfen kann.“ (Habermas 1995 [Bd.2], 188) Die Bewegungen der Subjektpositionen vollziehen sich innerhalb dieser Struktur, die von einem Horizont begrenzt wird (dieser kann

⁴⁵ Es gibt einen Grund, warum Deleuze/Guattari nicht von Strukturen oder Positionen oder Punkten sprechen, sondern vielmehr von Linien. Die Immanenzebene unterscheidet sich von der Struktur hinsichtlich der Geschwindigkeit. Bei Deleuze/Guattari werden die Punkte zu Linien, um sich der Mannigfaltigkeit anzunähern, deren Werden sich nicht in Einheiten fassen lässt. Die Struktur ist die in höherem Maße verfestigte Ebene. Bei Deleuze müssen diese Verfestigungen auf der Ebene aufgebrochen werden. Die Geschwindigkeit macht die Punkte zu Linien. „Die Bewegung hat alles erfaßt, und es gibt keinen Platz für ein Subjekt und ein Objekt, die nur Begriffe sein können.“ (Deleuze/Guattari 2000, 45)

natürlich weit sein oder weniger weit). Die Bewegungen vollziehen sich auf Wegen, die vorgegeben sind. In der Weiterentwicklung des Subjektbegriffes bei Laclau versteht er das Subjekt als Entscheidung, die dann relevant wird, wenn die Struktur scheitert. Zur Veranschaulichung verwenden wir eine Metapher: die ein/einer SpaziergängerIn, die einem Weg folgt. Plötzlich steht der/die SpaziergängerIn vor einer Wegkreuzung⁴⁶. Entweder sie wählt Weg A oder Weg B. Es gibt keine Vorgaben, den einen oder den anderen Weg zu nehmen. Aus dem Weg, der vorher gewählt wurde, ist nicht ersichtlich, welche Entscheidung jetzt getroffen werden soll oder muss. Diese Wahl ist das Moment der Entscheidung (Subjekt). Das Subjekt fühlt den Mangel der Struktur. Der Weg ist mangelhaft, weil nun nicht mehr vorgegeben ist, wie es weitergehen soll. Das Subjekt tritt als irrationales Moment in Erscheinung. Es gibt in diesem Moment keinen Grund, warum Weg B gewählt wird. Weil sich im Moment der Entscheidung, ein neuer Horizont auftut, kann sich das Subjekt (die Entscheidung) nie als vollständig erfahren. Widerspricht das dem Immanenzgedanken, in dem das Subjekt positiv bestimmt ist? Den *Begriff* der Immanenz kann man sich vorstellen wie ein Bild aus einer Vogelperspektive. Wenn ein Vogel über den Wald fliegt, in dem sich der/die SpaziergängerIn bewegt, dann sieht man eine Linie.

Das Subjekt als vollständiges ist nur im Tod denkbar. Gleichzeitig ist es genau im Tod *nicht* vorstellbar, denn der Tod lässt keine Vorstellung, die *immer* auf eine Begrenzung⁴⁷ angewiesen ist, zu. Das Subjekt muss eingeschränkt sein, denn wäre es nicht begrenzt, würde es sich als All-Einheit (Gott, wenn man es spinozistisch ausdrücken möchte) erfahren und wäre somit kein Subjekt mehr. Subjektpositionen sind nur innerhalb eines Diskurses denkbar, und auch das Subjekt setzt einen solchen Diskurs = eine Struktur (wenn auch mangelhaft) voraus. Das Subjekt ist so immer gleichzeitig determiniert und frei. Sich denken können, „Ich“ zu sagen, funktioniert nur innerhalb des Symbolischen, innerhalb des Diskursiven. Das „Ich“ artikuliert sich innerhalb eines diskursiven Feldes

⁴⁶ Cornelia Bruell verwendet diese Metapher in ihren Seminaren, um Laclaus Begriff der Entscheidung zu veranschaulichen.

⁴⁷ Kant nennt diese Begrenzung die „Transzendente Einheit der Apperzeption“, ohne der keine Vorstellung möglich wäre: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (KrV B 132)

(Knotenpunkt) als hegemonialer Signifikant (Knotenpunkt). Das „Ich“ ist die hegemoniale Artikulation einer Fluchtlinie im rhizomatischen Denken. Das unmögliche Objekt, um das das Symbolische strukturiert ist, ist das Werden. Reine Positivität, ein wildes Spiel von Differenzen, die sich uns an der Oberfläche als Identität darbietet.

16. Knotenpunkt – Schluss

„So, in offering you some surfaces of inscription for the formulation of questions rather than answers, I am engaging in a power struggle for which there is a name: hegemony.“ (Laclau 1992, 84)

In allen vorgestellten Theorien lässt sich ein Wechselspiel von Bedeutungsfixierung und Bedeutungsfluss erkennen. Habermas konzentriert sich in seiner Theorie auf die Analyse verständigungsorientierten Handelns und die Formung revidierbarer Situationsdefinitionen. Innerhalb dieser wird es laut Habermas möglich, miteinander über Inhalte zu sprechen und intersubjektiv gültige Entscheidungen zu treffen. Wenn die Einigung über die Situationsdefinition lückenlos ist, entsteht ein Konsens. In der Moderne vermehrt sich der Bedarf des konsensorientierten Handelns, denn durch den zunehmenden Zerfall holistischer Weltbilder kommt es zu einer Entzweigung des Menschen. Die Grenzziehungen zwischen äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur vollziehen sich in kommunikativen Situationen. Die Individuen setzen sich ihre Identität selbst und stellen die verlorene Einheit wieder her, jedoch nicht mehr fremdbestimmt, sondern in Form autonomer Setzungen. Für Laclau/Mouffe ist die Bildung solcher „Einheiten“ denkbar, aber nur in Form von hegemonialen Artikulationen. Sie schließen die Möglichkeit einer vollständigen Situationsdefinition definitiv aus. Bei Laclau/Mouffe sind die Subjektpositionen Teil einer Struktur, die offen ist und brüchig. Genau diese Offenheit und Brüchigkeit macht Entscheidung, das Moment des Subjekts erst möglich. Während Habermas sich auf kommunikative, pragmatische Zusammenhänge konzentriert, rücken Laclau/Mouffe politische Philosophie in den Fokus, stehen in der Immanenzphilosophie von Deleuze/Guattari ontologische Überlegungen im Zentrum. In dieser Arbeit wurde gezeigt, dass es möglich ist, eine immanenzphilosophische *Ontologie des Werdens* mit dem Konzept der *hegemonialen Artikulationen* zusammenzudenken, wobei die aufgestellten Überlegungen selbst nur kontingente Artikulationen in einem diskursiven Feld darstellen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: „Zu Subjekt und Objekt“ In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Uneigentlichkeit. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- Adorno, Theodor W.: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Agamben, Giorgio: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko. Berlin: Merve 1998.
- Bahr, Hermann: „Die Moderne“ In: Ders.: Die Überwindung des Naturalismus. Als zweite Reihe von „Zur Kritik der Moderne“ Herausgegeben von Claus Pias. Weimar: VDG 2004.
- Balke, Friedrich: Gilles Deleuze. Herausgegeben von Hans-Martin Lohmann und Alfred Pfaffenholz (u.a.) Frankfurt/New York: Campus 1998.
- Baugh, Bruce: „Deleuze und der Empirismus“ In: Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie. Herausgegeben von Friedrich Balke und Joseph Vogel. München: Fink 1996.
- Bernet, Rudolf.: „Derrida et la voix de son maitre“ In: Derrida. Revue philosophique de la France et de l'étranger 2 (April-Juni). Presses Universitaires de France 1990.
- Besana, Bruno: „Alain Badiou und Gilles Deleuze“ In: Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. Herausgegeben von Marc Röllli. München: Fink 2004.
- Bruell, Cornelia: „EU à venir – Die Europäische Identität aus poststrukturalistischer Perspektive“ In: Identitäten in Europa. Herausgegeben von Matthias Belafi und Markus Krienke. Wiesbaden: DUV 2007.
- Bruell, Cornelia: "Kollektive Identität in der radikalen Demokratietheorie – Die Wahlen zum Europäischen Parlament in österreichischen Medien" In: Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Herausgegeben von Martin Nonhoff. Bielefeld: Transcript Verlag, 2007.
- Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Caroll, Lewis: „Alice hinter den Spiegeln.“ In: Alice im Wunderland. Alice hinter den Spiegeln. Zwei Romane. Übersetzt und herausgegeben von Christian Enzensberger. Frankfurt am Main: Insel 1963.
- Caroll, Lewis: Through The Looking Glass. London: Penguin 1994.
- Cremin, Colin und John Michael Robert: „Postmodern left-liberalism: Hardt and Negri and the disavowal of critique.“ In: Critical Sociology 37 (2), 2011.
- Csikszentmihályi, Mihály: Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen. Stuttgart: Klett-Cotta. 1990.
- DeKoven, Marianne: Utopia Limited. The Sixties and the Emergence of the Postmodern. Durham/London: Duke University Press 2004.
- Deleuze, Gilles: „Die Immanenz. Ein Leben...“ In: Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie. Herausgegeben von Friedrich Balke und Joseph Vogel. München: Fink 1996.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München: Fink 1992.

- Deleuze, Gilles: Proust und die Zeichen. Aus dem Französischen von Henriette Beese. Berlin: Merve 1993.
- Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock. Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München: Fink ³2007.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullie. Herausgegeben von Günther Rösch. Berlin: Merve 1992.
- Der Brockhaus in 5 Bänden. Redaktionelle Leitung Anette Zwahr. Band 2. Leipzig: F.A. Brockhaus ⁹2000.
- Derrida, Jaques: Grammatologie. Aus dem Französischen von Hand-Jörg Rheinberger und Hannes Zischler. Frankfurt am Main: Suhrkamp ⁷1998.
- Derrida, Jaques: „Gesetzeskraft. ‚Der mythische Grund der Autorität‘“ In: Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Christoph Horn und Nico Scarano. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Dickens, Charles: Unser gemeinsamer Freund. Band 2. Stuttgart: Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung 1866.
- Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Duden Band 7. Mannheim: Duden ⁴2007.
- Ehrmann, Wibke: Paradoxien des Selbst. Fichte, Hegel und die Gegenwart. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. (Reihe Kultur – System – Geschichte. Band 5)
- Eisler Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und handschriftlichem Nachlass. Bearbeitet von Rudolf Eisler. Herausgegeben unter Mitwirkung der Kantgesellschaft. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung: Hildesheim 2015.
- Enders, Markus: „Zu begriffsgeschichtlich ursprünglichen trinitätstheologischen Bedeutung von ‚Immanenz‘ und ‚immanenter Tätigkeit‘“ In: Ders. (Hg.): Immanenz & Einheit: Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn. Leiden: Brill 2015.
- Esslin, Martin: Das Theater des Absurden. Von Beckett bis Pinter. Herausgegeben von Burghard König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Fastert, Sabine: „Antworten auf Max Nordau. Künstlerische Kreativität als Produkt psychischer Schwellenzustände in den Kunstzeitschriften um 1900“ In: Am Rande des Wahnsinns. Schwellenräume einer urbanen Moderne. Band 1. Herausgegeben von Volker Heiss und Heinz-Peter Schmiedebach. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2012. (Reihe Kulturen des Wahnsinns (1970-1930))
- Flügel, Oliver und Reinhard Heil u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Flügel, Oliver und Reinhard Heil u.a.: „Die Rückkehr des Politischen“ In: Dies. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Flügel, Oliver: „Démocratie à venir: Jacques Derrida“ In: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Herausgegeben von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Fuchs-Goldschmidt, Inga: Konsens als normatives Prinzip der Demokratie: Zur Kritik der deliberativen Demokratie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2008.

Gaus, Daniel: „Demokratie zwischen Konflikt und Konsens“ In: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Herausgegeben von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Habermas, Jürgen: „Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus. Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur“ In: Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

Habermas, Jürgen: „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“ In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Habermas, Jürgen: „Metaphysik nach Kant“ In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Habermas, Jürgen: „Motive nachmetaphysischen Denkens“ In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1995.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1995.

Habermas, Jürgen: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001.

Habermas, Jürgen: "Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch" In: Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Christoph Horn und Nico Scarano. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Habermas, Jürgen: „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft“ In: Ders.: Diskursethik. Philosophische Texte. Band 3. Studienausgabe Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. (Studienausgabe in 5 Bänden)

Hahn, Henning: Globale Gerechtigkeitstheorien. Eine philosophische Einführung. Frankfurt am Main: Campus 2009.

Hardt, Michael und Antonio Negri: Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main: Campus 2004.

Hardt, Michael und Antonio Negri: Common Wealth. Das Ende des Eigentums. Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main: Campus 2010.

Hegel, G.W.F: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Band 17. Werkausgabe in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Berlin: Contumax 2013. (Der Text dieser Ausgabe folgt: Sturm und Drang. Herausgegeben von Peter Müller. Weltanschauliche und ästhetische Schriften. Band 1-2. Berlin/Weimar: Aufbau 1978)

Hertling, Georg: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Bonn: Eduard Weber 1871.

- Hetzel, Andreas: „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Herausgegeben von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Hillmann, Karl-Heinz: Wörterbuch der Soziologie. Begründet von Günter Hartfiel. Stuttgart: Alfred Kröner ⁵2007.
- Hindrichs, Gunnar: Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann 2011.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten. Herausgegeben von Joachim Ritter. Band 5: L-Mn. Basel/Stuttgart: Schwabe&Co 1980.
- Honneth, Axel: „Halbierte Rationalität. Erkenntnisanthropologische Motive der Frankfurter Schule“ In: Kunst, Macht und Institution: Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Herausgegeben von Joas Fischer. Frankfurt am Main: Campus 2003.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp ⁶2010
- Irsigler, Ingo und Dominik Orth: Einführung in die Literatur der Wiener Moderne. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. (Reihe Einführungen Germanistik)
- Jörke, Dirk: „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“ In: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Herausgegeben von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Kant, Immanuel: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ In: Karl Vorländer: Immanuel Kant. Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik. Hamburg: Felix Meiner 1913. (Philosophische Bibliothek Band 47)
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: Meiner ³1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Keulenkampff, Jens: David Hume. München: Beck 1989.
- Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Durchgesehen und erweiterte Auflage von Elmar Seebold. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011.
- Krause, Ralf und Marc Rölli: „Politik auf Abwegen. Eine Einführung in die Mikropolitik von Gilles Deleuze“ In: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Herausgegeben von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Krause, Ralf: „Deleuze und die Anderen“ In: Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. Herausgegeben von Marc Rölli. München: Fink 2004.
- Kreknin, Innokentij: Poetiken des Selbst. Identität, Autorschaft, Autofiktion am Beispiel von Rainald Goetz, Joachim Lottmann und Alban Nikolai Herbst. Berlin/Boston DeGruyter 2014.
- Kübel, Paul: Metamorphosen der Paradieserzählung. Göttingen: Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Laclau, Ernesto: New Reflections of the Revolution of Our Time. New York/London: Verso 1990.
- Laclau, Ernesto: Universalism, Particularism, and the Question of Identity. In: October Vol. 61. The Identity in Question (Summer, 1992). MIT Press 1992.

- Laclau, Ernesto: „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“ In: Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Herausgegeben von Chantal Mouffe. Wien: Passagen 1999.
- Laclau, Ernesto: Emanzipation und Differenz. Aus dem Englischen von Oliver Marchart. Wien/Berlin: Turia & Kant 2002.
- Laclau, Ernesto: On Populist Reason. London/New York: Verso 2007.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Herausgegeben von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. Wien: Passagen ⁵2015.
- Liotard, Jean-François: Der Widerstreit. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München: Fink ²1989.
- Liotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Herausgegeben von Peter Engelmann und Otto Pfersmann. Wien: Passagen ⁴1999.
- Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Mandelbrot, Benoît: Die fraktale Geometrie der Natur. Übersetzt aus dem Englischen von Reinhild Zähle (u.a.). Basel: Springer 1987.
- Maderthaner, Wolfgang: „Von der Zeit um 1860 bis zum Jahr 1945“ In: Wien. Geschichte einer Stadt. Werk in 3 Bänden. Von 1790 bis zur Gegenwart. Band 3. Herausgegeben von Peter Csendes und Ferdinand Oppl. Wien/Köln/Weimar 2006.
- Marchart, Oliver: „Undarstellbarkeit und ‚ontologische Differenz‘“ In: Ders. (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Judith Butler, Simon Chrichtely, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. Wien: Turia & Kant 1998.
- Marchart, Oliver: Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Meyer, Eduard-Hugo: Indogermanische Mythen. Band 2. Achilleis. Berlin: Harrwitz und Gossmann 1887.
- Nohl, Arnd-Michael und Florian Rosenberg u.a.: „Phasen und Ressourcen transformativer Bildungsprozesse“ In: Dies. (Hg.): Bildung und Lernen im biographischen Kontext: Empirische Typisierungen und praxeologische Reflexionen. Wiesbaden: Springer 2015.
- Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld: Transcript Verlag, 2007.
- Ott, Michaela: Gilles Deleuze zur Einführung. Hamburg: Junius 2005.
- Picht, Georg: Nietzsche. Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Posselt, Gerald: „Sprache Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt.“ In: Gewalt. Herausgegeben von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn: Ferdinand Schnöningh 2011.
- Ramprecht, Annette: Christlicher Glaube im Alter: Eine Untersuchung zu Bedeutung und Fiktion. Berlin: Lit 2006.
- Rancière, Jaques: „Konsens, Dissens, Gewalt“ In: Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen. Herausgegeben von Mihran Dabag (u.a.). München: Fink 2000.
- Rancière, Jaques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Aus dem Französischen von Richard Steuer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Reese-Schäfer, Walter: Jürgen Habermas. Frankfurt/New York: Campus ³2001.
- Reckwitz, Andreas: „Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen“ In: Kultur. Theorien der Gegenwart. Herausgegeben von Stephan Moebius und Dirk Quadflieg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.

- Rölli, Marc: „Begriffe für das Ereignis: Aktualität und Virtualität. Oder wie der radikale Empirist Gilles Deleuze Heidegger verabschiedet“ In: Ders. (Hg.): Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. München: Fink 2004.
- Ruß, Hans Günther: Religiöser Glaube und modernes Denken. Religion im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996.
- Russell, Jeffrey Burton: Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt. Aus dem Englischen von Susanne Grabmayr und Marie-Therese Pitner. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2000.
- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye. Übersetzt von Herman Lommel. Berlin: De Gruyter ³2011.
- Schantz, Richard: „Der Sinn des Textes ‚Ich denke‘“ In: Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band 1. Hauptvorträge. Volker Gerhardt und Ralf-Peter Horstmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2001.
- Schelkshorn, Hans: Entgrenzungen: Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2009.
- Simmel, Georg: Hauptprobleme der Philosophie. Berlin/New York: Walter de Gruyter ⁹1989.
- Schérer, René: „Homo tantum. Das Unpersönliche: Eine Politik“ In: Jean-Luc Nancy und René Schérer: Overtüren Texte zu Gilles Deleuze. Zusammenstellt und übersetzt von Christoph Dittrich. Zürich/Berlin: Diaphanes 2008.
- Schnitzler, Arthur: Die Erzählenden Schriften. Erster Band. Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer 1961.
- Siegel, Steffen: Tabula. Figuren der Ordnung um 1600. Oldenbourg: Akademieverlag 2009.
- Stäheli, Urs: „Die politische Theorie der Hegemonie. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“ In: Politische Theorien der Gegenwart 2. Herausgegeben von André Brodocz und Gary S. Schaal. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich ³2009.
- Stavrakakis, Yannis: „Laclau mit Lacan“ In: Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Judith Butler, Simon Chrichtely, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. Herausgegeben von Oliver Marchart. Wien: Turia & Kant 1998.
- Strecker, David und Gary S. Schaal: „Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas.“ Herausgegeben von André Brodocz und Gary S. Schaal. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich ³2009.
- Thöle, Bernhard: „Kants Diagnose der Illusionen der rationalen Psychologie“ In: Metaphysik und Kritik: Interpretationen zu der Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Jiří Chotaš und Jindřich Karásek (u.a.). Würzburg: Königshausen&Neumann 2010.
- UTB-Handwörterbuch Philosophie. Herausgegeben von Wulff Rehfuss. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2003.
- Virno, Paolo: Exodus. Herausgegeben und aus dem Italienischen von Klaus Neundlinger und Gerald Raunig. Wien-Berlin: Turia & Kant: 2010.
- Wahl, Klaus: Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Weisenbacher, Uwe: Moderne Subjekte zwischenn Mythos und Aufklärung. Differenz und offene Rekonstruktion. Band 14. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft 1993. (Soziologische Studien)
- Wenzel, Franziska: Meisterschaft im Prozess. Der lange Ton Frauenlobs. Texte und Studien. Berlin: Akademie Verlag 2012.

Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Berlin: Akademie-Verlag ⁷2008.
 Zima, Peter V.: Moderne/Postmoderne. Tübingen: Francke ²2001.
 Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Begründet von Friedrich Krichner und Carl Michaelis, fortgesetzt von Johannes Hofmeister. Herausgegeben von Armin Regenbogen und Uwe Meyer. Hamburg: Meiner 2013.
 Žižek, Slavoj: „Jenseits der Diskursanalyse“ In: Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Judith Butler, Simon Chrichtely, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. Herausgegeben von Oliver Marchart. Wien: Turia & Kant, 1998a.
 Žižek, Slavoj: Das Unbehagen im Subjekt. Aus dem Englischen von Andreas Leopold Hofbauer. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 1998b.
 Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts. Aus dem Englischen von Eva Gilmer, Andreas Hofbauer (u.a). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
 Žižek, Slavoj: Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Audiomaterial und Internetquellen

Welsch, Wolfgang: Mensch und Welt (II) Vorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Sommersemester 2009. Auditorium Netzwerk, CD-Edition 2010.
 Deleuze, Gilles: L'Abécédaire de Gilles Deleuze. Konzeption und Interview: Claire Parnet. Regie: Pierre-André Boutang. Co-Regie: Michel Pamart. Produktion: SODAPERAGA, Guy Seligmann. Frankreich: 1988–89/1996.
 Stavrakakis, Yannis: Post-hegemonic Challenges: Discourse, Representation an den Revenge(s) of the Real. Online-Ressource. <http://www.democritics.net/discourse-analysis/wp-content/uploads/2013/06/stavrakakis.pdf>. – (Zugriff am 02.06.16)

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 Baumdiagramm – Wagner, Karl Heinz: Grundkurs Sprachwissenschaft (1997/98) Kapitel 4. Syntax. Universität Bremen. http://www.fb10.uni-bremen.de/khwagner/grundkurs1/kapitel4.aspx . (Zugriff am 01.04.16).....	45
Abbildung 2 Rhizom – In Anlehnung an: http://www.rhizom.ch/#de/rhizom . (Zugriff am 01.12.15).....	48
Abbildung 3 Linien, keine Punkte – Aus Deleuze/Guattari 1992, Einleitung Rhizom...	50
Abbildung 4 Leviathan – In Anlehnung an: http://www.uni-muenster.de/FNZ-online/recht/naturrecht-alt/quellen/hobbes.htm . (Zugriff am 12.12.15).....	76
Abbildung 5 Schachbrett – http://www.brettspielnetz.de/spielregeln/schach.php . (Zugriff am 20.05.16).....	79
Abbildung 6 Diskursive Formationen – erstellt am 02.11.15.....	87
Abbildung 7 Schachbrett – http://shocktherapist.deviantart.com/art/Schachbrett-Ostrale-010-180580953 (Zugriff am 21.05.16).....	92

Abstract

Sozial- und geisteswissenschaftliche Überlegungen im 20. Jahrhundert stehen im Zeichen intensiver Bemühungen, sich von starren Konzeptionen neuzeitlicher Subjektphilosophie zu lösen. Die These vom „Tod des Subjekts“ ist populär geworden und dichotomische Subjekt-Objekt-Setzungen werden nach und nach verworfen. Jürgen Habermas' Theorie der Intersubjektivität stellt den Versuch dar, die Fähigkeit der Emanzipation diskursfähiger Subjekte zu retten, ohne den Versuchungen bewusstseinsphilosophischer Denkfiguren anheimzufallen. PhilosophInnen wie Lyotard, Rancière, Derrida und auch Laclau/Mouffe wittern in der *Konsenstheorie* eine gefährliche Nähe zu metaphysischen Begründungslogiken und stellen dem Konsens Ansätze entgegen, in der das von Habermas betonte Moment der Bedeutungsfixierung problematisiert wird. Laclau/Mouffes Theorie unterscheidet sich von anderen poststrukturalistischen Ansätzen. Sie lassen weder der Einheit den Vorgang vor der Differenz, noch stellen sie die Differenz vor die Einheit. Sie beschreiben vielmehr ein dynamisches Wechselspiel, in der die *Logik der Äquivalenz* auf die *Logik der Differenz* angewiesen ist. In Deleuze/Guattaris rhizomatischen Denken ist die Mannigfaltigkeit von Differenzen durchzogen, doch auch dort können sich Knoten, Knollen und Segmentierungen bilden. Es entstehen immer wieder Wurzeln, Segmentierungen und Stratifizierungen, die sich bereits während ihrer Entstehung in Auflösung befinden. Wenn sich Dualismen bilden, werden sie sogleich von nie ruhenden *Werdensprozessen* mitgerissen, die die fixierte Zuordnung Subjekt/Objekt verunmöglichen.

In der vorliegenden Arbeit werde ich argumentieren, dass die Theorie von Deleuze/Guattari, Laclau/Mouffe als auch Habermas' Konsenstheorie, Ansätze für ein dynamisches Subjektverständnis beinhalten. Jedoch stellt Habermas die Wahrung von Einheit in das Zentrum seiner Theorie, während differenztheoretische Ansätze, Heterogenität und das Fließen von Differenzen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Laclau/Mouffe legen ihrer Theorie eine Denklogik zugrunde, in der Einheit und Differenz in Form einer Dynamik zusammengedacht werden. Am Ende der Arbeit steht ein Ausblick zur Verbindung einer deleuzianisch inspirierten Ontologie des Werdens mit Laclau/Mouffes Theorie der hegemonialen Artikulationen und Laclaus Subjektkonzeption.